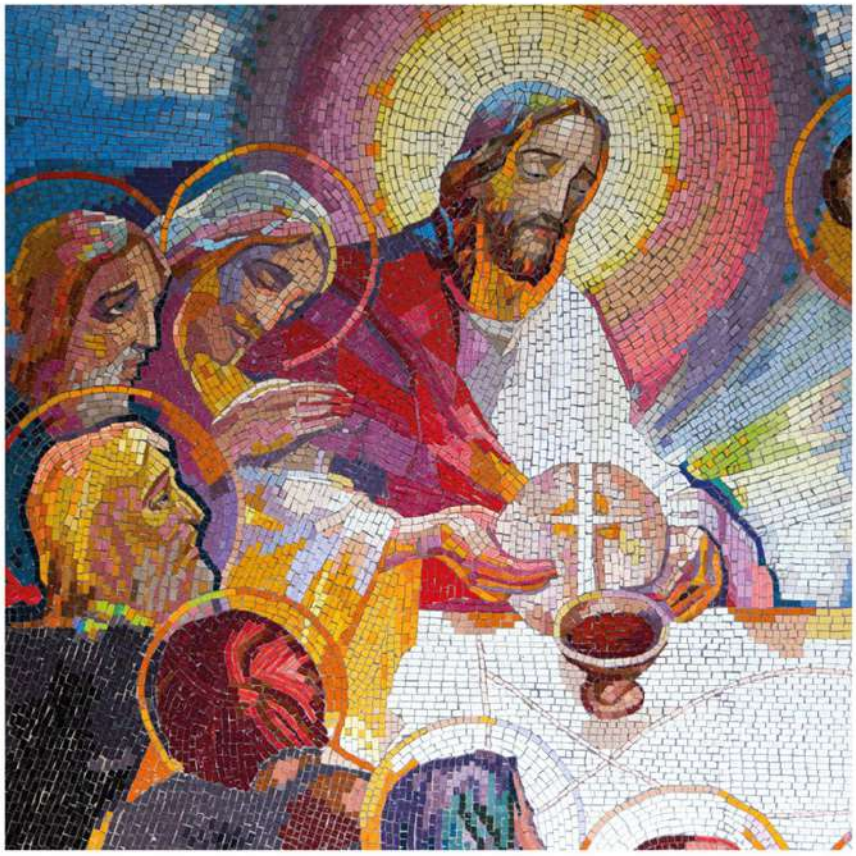
BRANT PITRE

# Jesús y las raíces judías de la Eucaristía



PATMOS
LIBROS DE ESPIRITUALIDAD

BRANT PITRE

# JESÚS Y LAS RAÍCES JUDÍAS DE LA EUCARISTÍA

## Los secretos desvelados de la Última Cena

EDICIONES RIALP

MADRID

Titulo original: Jesus and the jewish roots of the Eucharist

© 2011 by Image, un sello de Random House, una división de Penguin Random House LLC.

© 2022 de la traducción realizada por DIEGO PEREDA SANCHO

*by EDICIONES RIALP, S.A.,*

Manuel Uribe 13-15, 28033 Madrid

(www.rialp.com)

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopias, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del copyright. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita reproducir, fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Preimpresión: produccioneditorial.com

ISBN (edición impresa): 978-84-321-6070-7

ISBN (edición digital): 978-84-321-6071-4

Para Elizabeth

# ÍNDICE

PORTADA

PORTADA INTERIOR

CRÉDITOS

DEDICATORIA

PRÓLOGO

INTRODUCCIÓN

1. EL MISTERIO DE LA ÚLTIMA CENA

JESÚS Y EL JUDAÍSMO

NO BEBERÁS SU SANGRE

MIRAR COMO LOS JUDÍOS DE LA ANTIGÜEDAD

2. ¿QUÉ ESPERABA EL PUEBLO JUDÍO?

¿QUÉ CLASE DE MESÍAS?

LA ESPERANZA JUDÍA EN UN NUEVO ÉXODO

3. LA NUEVA PASCUA

RAÍCES BÍBLICAS DE LA PASCUA

¿CÓMO SE CELEBRABA LA PASCUA EN TIEMPOS DE JESÚS?

JESÚS Y LA NUEVA PASCUA

DEBÉIS COMER EL CORDERO

4. EL MANÁ DEL MESÍAS

EL MANÁ EN EL TABERNÁCULO

EL PAN DEL MUNDO VENIDERO

JESÚS Y EL NUEVO MANÁ

«ES DURO ESTE LENGUAJE»

5. EL PAN DE LA PRESENCIA

EL PAN DEL ROSTRO

«MIRAD QUÉ AMOR NOS HA TENIDO EL PADRE»

JESÚS Y EL NUEVO PAN DE LA PRESENCIA

LA PRESENCIA REAL

6. LA CUARTA COPA Y LA MUERTE DE JESÚS

EL RITUAL DE LA COMIDA JUDÍA DE PASCUA

¿CONCLUYÓ JESÚS LA ÚLTIMA CENA?

TENGO SED

7. LAS RAÍCES JUDÍAS DE LA FE CRISTIANA

*PASCHA SIGNIFICA PASO*

LA SOMBRA DEL MANÁ

EN MEMORIA MÍA

8. CAMINO DE EMAÚS

AGRADECIMIENTOS

NOTAS

AUTOR

PATMOS, LIBROS DE ESPIRITUALIDAD

# PRÓLOGO

**Por Scott Hahn**

A DOS MIL AÑOS DE DISTANCIA, parece natural contemplar la crucifixión de Jesús como un sacrificio. Los cristianos son herederos de una larga tradición que se expresó, rezó y pensó así. Pero los judíos del siglo I que la presenciaron no habrían podido entenderlo de este modo, porque no mostraba ninguno de los signos sacrificiales del mundo antiguo. En el Calvario no hubo altar ni sacerdotes identificables y, aunque se produjo una muerte, lo hizo lejos del templo, único lugar válido para los sacrificios entre los judíos, e incluso fuera de las murallas de la ciudad santa.

Sin embargo, san Pablo estableció esa conexión ya en los primeros tiempos, sobre todo para sus compañeros judíos. En la Primera carta a los Corintios, tras hablar de la cruz (1, 18), llama a Cristo «nuestro cordero pascual» que «ha sido sacrificado» (5, 7), vinculando así la Pascua celebrada durante la Última Cena con la crucifixión del Calvario.

Fue esa primera Eucaristía la que transformó la muerte de Jesús de ejecución en ofrenda, y en la Última Cena entregó su cuerpo para que fuese quebrantado, y su sangre para que fuera derramada como en un altar.

Al narrar lo sucedido durante esa Cena (1 Cor 11, 23—25), Pablo empleó términos sacrificiales, y citó las palabras de Jesús «esta es la nueva alianza en mi sangre» evocando la frase de Moisés al ofrendar un buey: «Esta es la sangre de la alianza» (Ex 24, 8). La alianza quedó ratificada por la sangre, en un caso por las palabras de Moisés y en el otro por las de Jesús.

San Pablo también aludió a la última Cena de Jesús como «conmemoración», que era otro término específico para referirse a una clase concreta de sacrificio en el templo (una ofrenda conmemorativa).

Por si a alguien se le habían escapado esos paralelismos, el apóstol también

compara la Cena cristiana (la Eucaristía) con los sacrificios del templo (1 Cor 10, 18) e incluso con los sacrificios de los paganos (1 Cor 10, 19—21). Todo sacrificio, subraya, suscita una comunión, una hermandad. Las ofrendas idólatras establecen una comunión con los demonios, mientras que el sacrificio cristiano lo hace con el cuerpo y la sangre de Jesucristo (1 Cor 10, 16).

La visión de la Pascua de san Pablo es deslumbrante, ya que no solo muestra cuánto sufrió Jesús, sino cuánto nos amó. El amor transforma el sufrimiento en sacrificio.

La muerte en el Calvario no fue solo una ejecución brutal y sangrienta: se había transformado, al ofrecerse Jesús en el cenáculo. Era ahora la ofrenda de la víctima pascual sin defecto, el sacrificio personal del sumo sacerdote, que se entregó a sí mismo por la redención de los demás «como oblación y víctima de suave aroma» (Ef 5, 2) siendo sacerdote y víctima. Eso es el amor: la entrega completa de sí.

La Eucaristía nos infunde ese amor, uniendo nuestro amor al de Cristo y nuestros sacrificios al suyo, tal y como lo enseñaba san Pablo: «Os exhorto, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, que ofrezcáis vuestros cuerpos como una víctima viva, santa, agradable a Dios: tal será vuestro culto espiritual» (Rom 12, 1). Vemos cómo habla de «cuerpos», en plural, pero de «sacrificio» en singular. Porque somos muchos, pero nuestro sacrificio es uno con el de Cristo, de una vez y para siempre (cfr. Hb 7, 27; 9, 12; 9, 26; 10, 10).

Pablo nos enseña que la Eucaristía se ordena a la cruz, y esta a la resurrección. Lo que los cristianos consumimos en la Sagrada Hostia es la humanidad crucificada y resucitada de Jesús, a la que llegamos mediante el sufrimiento. Pero recibimos la Comunión como prenda de la gloria eterna, y contamos con la gracia para enfrentarnos a todo lo demás. Pero no lo apreciaremos en plenitud hasta que no aprendamos a verlo «como era en un principio» para esos primeros cristianos judíos, que contemplaron el fin de un mundo antiguo y familiar, y el comienzo de uno nuevo, que descendía de lo alto como la Jerusalén celeste.

Este hermoso libro del profesor Pitre nos ofrece todo lo que necesitamos para asimilar lo que ocurrió, y contemplarlo con una claridad aún mayor, «ahora y siempre, por los siglos de los siglos».

En el mundo venidero no habrá comida ni bebida… y los justos se sentarán con

coronas sobre sus cabezas, celebrando la luz de la presencia divina, como está dicho, «que vieron a Dios, comieron y bebieron» (Ex 24, 11).

Talmud de Babilonia, tratado Berajot 17a

[Los sacerdotes en el templo] alzaban [las tablas de oro] y mostraban el Pan de la Proposición a los que iban a las festividades, y les decían: «Mirad qué amor nos ha tenido Dios».

Talmud de Babilonia, tratado Menajot 29a

# INTRODUCCIÓN

JAMÁS OLVIDARÉ AQUEL DÍA. Estudiaba mi segundo año de carrera, y ya me había prometido. Era una mañana preciosa de primavera, y mi futura esposa y yo conducíamos hasta nuestra ciudad para hablar con su pastor sobre la boda, muy felices. Pero había un problemilla; a mí me habían bautizado como católico, y Elizabeth era una baptista sureña, lo que provocaba diferencias de opinión en la forma de interpretar la Biblia, aunque habíamos logrado respetar las creencias del otro a pesar de las discrepancias, así que confiábamos en reunir a nuestras familias en torno a lo que en aquel entonces denominábamos una «boda ecuménica», en la que se respetarían las tradiciones de todos.

No obstante, como la ceremonia solo podía celebrarse en un recinto, habíamos optado por un servicio en su iglesia, y nos dirigíamos allí para hablar del gran día con el pastor. En principio, no habíamos previsto más que una breve entrevista con él —un cuarto de hora, más o menos— para que nos diese permiso para casarnos en ese templo. Confiábamos en que el encuentro se saldaría sin mayores dificultades, teniendo en cuenta además que su abuelo había fundado la congregación y había levantado la iglesia. Dábamos por descontado que no habría inconvenientes.

Por desgracia, nos equivocábamos. Un nuevo pastor, recién ordenado y al que no conocíamos, había sido asignado a esa iglesia, directamente desde el seminario y devorado por el fuego del Evangelio. Y, lo que era más importante, con escasas simpatías hacia la Iglesia Católica.

Al comienzo, el tono de la conversación fue amable y distendido pero, antes de acceder a nuestra petición, el pastor quiso saber más sobre nuestras creencias personales. En ese momento, el encuentro de quince minutos se convirtió en una pelea teológica cuerpo a cuerpo de casi tres horas. Durante lo que me pareció una eternidad, me machacó con todos y cada uno de los puntos doctrinales más controvertidos de la fe católica.

«¿Por qué los católicos adoráis a María?», disparó. «¿No sabéis que solo se puede adorar a Dios?».

«¿Cómo podéis creer en el purgatorio?», preguntó. «¡Muéstrame dónde aparece citado, aunque sea una vez, en toda la Biblia! ¿Y por qué rezáis por los difuntos? ¿No sabes que eso es necromancia?».

«¿Sabías que la Iglesia Católica añadió libros a la Biblia en la Edad Media?», me interrogó. «¿Qué autoridad tiene una institución formada por hombres para cambiar la Palabra de Dios?».

«¿Y qué pasa con el papa?», continuó. «¿De verdad creéis que un simple hombre es infalible? ¿Que nunca peca? ¡No hay nadie sin pecado, salvo Jesucristo!».

Y siguió y siguió, durante horas. Por suerte, yo era de los empollones, y tenía el tenue honor de haber ganado el trivial de catecismo de mi parroquia. Además, era un lector voraz, y a los 18 años ya había leído toda la Biblia, de cabo a rabo, en mi primer año de universidad. Así que pude ofrecerle cierta resistencia y darle argumentos, aunque eso solo provocó que se enrocase y, al final, mis intentos de defender mis creencias no tuvieron demasiado éxito.

Durante ese encuentro dijimos muchas cosas, pero la que se quedó grabada en mi memoria fue la que surgió al hablar de la Última Cena, lo que los católicos llamamos Eucaristía.

Para entender lo que voy a decir es fundamental saber lo que enseña la Iglesia acerca de este sacramento. La palabra Eucaristía procede del griego eucharistia, que significa «acción de gracias», como cuando Jesús aparece «dando gracias» (eucharistesas) en esa Última Cena (Mt 26, 26—28). Para los católicos, cuando un sacerdote toma el pan y el vino de la Eucaristía y repite las palabras de Jesús, «este es mi cuerpo… esta es mi sangre» el pan y el vino se convierten de verdad en el cuerpo y la sangre de Cristo. Aunque la apariencia se mantenga —el sabor, el tacto, etc.—, la realidad es que ha dejado de haber pan y vino, y solo queda Jesús: su cuerpo, su sangre, su alma y su divinidad. A esto se le llama la doctrina de la Presencia Real[1] de Jesús en la Eucaristía, y no cuesta mucho entender lo difícil que resulta creerlo para cualquiera, lo que incluía a mi nuevo sparring teológico.

«¿Qué pasa con la Última Cena?», me había preguntado. «¿Cómo podéis decir que el pan y el vino se convierten de verdad en el cuerpo y la sangre de Jesús? ¿De verdad os lo creéis? ¡Es ridículo!».

«¡Por supuesto que me lo creo! La Eucaristía es lo más importante de mi vida»,

le respondí, a lo que él replicó: «¿No entiendes que si la Cena del Señor fuese de verdad Su cuerpo y sangre, entonces te estarías comiendo a Jesús? ¡Eso es canibalismo!». Y, haciendo una pausa dramática, concluyó: «¿Eres consciente de que, si pudieses comerte a Jesús, te convertirías en Él?».

No tenía ni idea de qué responder, y por su sonrisa complacida me di cuenta de que me había cogido.

En realidad, no supe que decir en aquel momento. Aunque había leído la Biblia aún no había memorizado las citas concretas que respaldaban cada una de mis creencias. Tenía ideas sobre lo que creía, pero no necesariamente sobre el por qué, ni mucho menos las pruebas de su verdad.

Conforme fueron pasando los años descubrí que había decenas de libros[2] sobre estos asuntos, en los que se recogían respuestas bíblicas a todas las objeciones, pero hasta entonces me había criado en una zona predominante católica del sureste de Luisiana, y nunca había tenido que defenderme así. Elizabeth y su familia, desde luego, me habían interrogado acerca de algunas creencias, como la del purgatorio, o sobre la inclusión de más libros en la Biblia católica que en la protestante, pero era la primera vez que me enfrentaba a un asalto bíblico frontal contra la fe católica. Acabé por rendirme, callarme y dejarle seguir.

Al final, la sesión concluyó con el pastor volviéndose hacia mi futura mujer y diciéndole: «Lo siento, pero ahora mismo no puedo darte una respuesta definitiva. Unirte a un no creyente me provoca dudas serias».

No hace falta señalar que Elizabeth salió desconsolada de la oficina, y condujimos hasta su casa llorando, sin podernos creer lo que acababa de pasar.

Esa noche fue horrible.

Mientras intentaba dormir, seguía dándole vueltas a todos los asuntos que habíamos debatido. Me representaba las escenas una y otra vez, deseando haber respondido esto o lamentando no haber añadido aquello. Cuanto más lo pensaba, más me enfurecía.

Y, cuanto más me enfadaba, más consciente era de que, de todas las creencias a las que había atacado el pastor, la que más me dolía era la burla a la Presencia Real de Jesucristo en la Eucaristía. No podía dejarlo de lado. La Eucaristía había sido, desde siempre, el núcleo de mi fe. No recuerdo haber faltado ni un solo

domingo a la Eucaristía dominical —lo que los católicos llamamos Misa— desde la niñez. De hecho, no era capaz de acordarme de un instante en el que hubiese dejado de creer, ni tan siquiera en el que hubiese dudado, de que la Eucaristía es, de verdad, el cuerpo y la sangre de Cristo. Puede parecer una creencia difícil, pero es la verdad. Lo había aceptado con fe, y siendo más mayor, cuando me planteaba alguna duda teológica, la doctrina de la Iglesia sobre esa Presencia Real jamás me pareció ajena a la Biblia, y mucho menos falsa. Y entonces llegó un pastor, con una licenciatura en teología, quien evidentemente conocía la Biblia mejor que yo, y ridiculizó esa idea.

¿Dónde debía buscar? ¿Qué tenía que hacer? El siguiente paso lógico era regresar a las Escrituras, y buscar la respuesta por mi cuenta.

Y fue entonces cuando ocurrió algo que cambiaría mi vida para siempre.

Me levanté de la cama, encendí la lámpara y fui corriendo a la estantería para coger la Nueva Biblia Americana, encuadernada en piel y con los cantos dorados, que me habían regalado mis padres por mi confirmación. Estaba desesperado. ¿Es que era posible que la Presencia Real de Jesús fuese contra las Escrituras? Si era preciso, estaba dispuesto a quedarme despierto toda la noche hasta descubrirlo. Pero, al abrir la Biblia, sucedió algo llamativo, y aquí debo insistir en que lo que cuento es verdad. No pasé las páginas, ni recorrí el índice. No busqué un pasaje con el que afrontar lo que me estaba pasando. Me limité a abrir la Biblia y a mirarla, y lo primero que vi fueron estas palabras de Jesús, escritas en rojo:

Jesús les dijo: «En verdad, en verdad os digo: si no coméis la carne del Hijo del hombre, y no bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros. El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna, y yo le resucitaré el último día. (Juan 6, 53—54)

Por segunda vez aquel día los ojos se me llenaron de lágrimas, tantas que apenas veía las páginas. Pero en este caso eran de alegría, la alegría de descubrir que mi creencia infantil en la Eucaristía no era tan ajena a las Escrituras como había insinuado el pastor. Me entusiasmó descubrir que el mismo Jesús había dicho que su carne y su sangre eran verdadera comida y verdadera bebida, y que había

ordenado a sus discípulos que las recibiesen para poder entrar en la vida eterna «¿Qué?», pensé, «¿esto aparece de verdad en la Biblia? ¿Cómo es posible que no lo hubiese visto hasta ahora? ¿Cómo he podido pasarlo por alto?».

Tengo que confesar que en ese momento estuve tentado de buscar el número de teléfono del pastor, llamarle y preguntarle: «Oiga, ¿ha leído alguna vez Juan 6? ¡Está todo ahí! El mismo Jesús dice “el que me coma vivirá por mí”. ¡Mire el versículo 57!».

Pero no lo hice. De hecho, y por triste que suene, creo que no volví a tener otra conversación con él. Cerré la Biblia, abrumado por lo que acababa de descubrir. Cuanto más lo pensaba, más me admiraba. Ya he aprendido que la Biblia es un libro extenso, y más tarde descubrí que la Eucaristía solo aparece en unos pocos pasajes, de los que apenas un puñado aluden directamente al asunto de la Presencia Real de Jesús en la Eucaristía. ¿Cuáles son las probabilidades de que esa noche, tras esa conversación y en ese momento, abriese la Biblia, no solo por el pasaje que trata de la Eucaristía, sino precisamente en esos versículos? ¿Qué posibilidad había de que se me presentase directamente la enseñanza más explícita de Jesús en todo el Evangelio sobre su presencia en la Eucaristía?

Eso ocurrió hace más de 15 años, pero para mí fue un punto de inflexión y, en gran medida, uno de los motivos por los que hoy me dedico a la investigación bíblica, consagrando mis días (y mis noches) al estudio, la enseñanza y la escritura acerca de la Biblia. La conversación con el pastor añadió gasolina a la hoguera de mi interés por las Escrituras y, como resultado, abandoné los estudios de literatura por los religiosos, para concluir con un doctorado sobre el Nuevo Testamento por la Universidad de Notre Dame.

Durante estos años he aprendido dos cosas importantes para mi propia trayectoria vital, y que explican por qué me decidí a escribir este libro.

En primer lugar, descubrí que las palabras de Jesús en los Evangelios nunca son tan sencillas como sugiere su apariencia. Baste como ejemplo saber que no todo el mundo considera el capítulo 6 de Juan una prueba definitiva de su Presencia Real en la Eucaristía. Son muchos los que aducen que esas palabras deben interpretarse simbólica o «espiritualmente», como si Jesús no hubiese pretendido que sus discípulos se las tomasen al pie de la letra. «El espíritu es el que da vida; la carne no sirve para nada», dice en el mismo capítulo. «Las palabras que os he dicho son espíritu y vida» (Juan 6, 63). Además, algunos profesores afirman que

Jesús, como judío del siglo I, jamás podría afirmar tal cosa. La ley mosaica es clara respecto a la prohibición de beber sangre: «Ninguno de vosotros comerá sangre» (Levítico 17, 12). Desde este punto de vista, la idea de que un judío, incluso un profeta, ordenase a otros consumir su carne y su sangre es históricamente improbable, si no imposible.

En segundo lugar, durante todos mis estudios —secundarios, universitarios y doctorales— he tenido el privilegio de aprender bajo la tutela de diversos profesores judíos, que no solo han abierto el mundo judío ante mí, sino que me han ayudado a asumir algo de capital importancia sobre el cristianismo. Si de verdad queremos saber quién fue Jesús y lo que hizo y dijo, es fundamental interpretar sus hechos y palabras dentro del contexto histórico, lo que exige familiarizarse no solo con el cristianismo de la Antigüedad, sino con el judaísmo. Como escribió uno de mis profesores, Amy–Jill Levine,

Jesús tuvo que ser comprensible[3] en su propio contexto, y ese contexto fue el de Galilea y Judea. No se le puede comprender en plenitud si no se le estudia bajo la mirada judía del siglo I y se le escucha a través de sus oídos… Comprender el impacto que causó Jesús en su propio entorno —por qué algunos escogieron seguirle, otros lo rechazaron y hubo quién, incluso, buscó su muerte —, requiere empaparse de ese entorno.

Las palabras de Levine tienen su paralelismo en estas de una obra reciente del papa Benedicto XVI, quien escribe:

Hay que decir que el mensaje[4] de Jesús queda completamente desvirtuado si se separa del contexto de la fe y la esperanza del pueblo elegido; como Juan Bautista, su precursor directo, Jesús se dirigía, sobre todo, a Israel (cfr. Mt 15, 24), para «reunirlos» en el periodo escatológico que arrancó con él.

Son palabras contundentes. Según el papa Benedicto, si se separa lo dicho por Jesús de la fe y esperanza del pueblo judío, se corre el riesgo de que quede

«completamente desvirtuado». Como veremos en este libro, esto es, en efecto, lo que ha ocurrido con diversas interpretaciones de las palabras de Jesús en la Última Cena. El contexto judío de Jesús se ha ignorado sistemáticamente, provocando que muchos lectores de los Evangelios no lo hayan comprendido.

Por otra parte, confío en demostrar que, si nos centramos en el contexto judío de las enseñanzas de Jesús, sus palabras no solo cobrarán sentido, sino que adquirirán vida de un modo transformador e ilusionante, como puedo asegurar por experiencia propia. Cuanto más estudio las enseñanzas de Jesús en su entorno judío, más me fascinan, y más desafían a mi modo de entender quién fue, qué hizo y qué supone todo ello para mi forma de vivir hoy.

Por tanto, seas católico o protestante, judío o gentil, creyente o agnóstico, si en algún momento te has preguntado «¿Quién fue Jesús de verdad?», te invito a que me acompañes en este viaje. Como veremos, son precisamente las raíces judías de las palabras de Jesús las que nos permitirán desentrañar los secretos sobre quién fue, y sobre lo que quiso decir a sus discípulos con la frase «Tomad y comed, este es mi cuerpo».

# 1.

# EL MISTERIO DE LA ÚLTIMA CENA

# JESÚS Y EL JUDAÍSMO

Jesús de Nazaret era judío. Nació de una madre judía, recibió el signo judío de la circuncisión y creció en el pueblo judío de Galilea. En su juventud estudió la Torá judía, celebró las festividades y días santos judíos y peregrinó al templo judío. A los treinta años comenzó a predicar en las sinagogas judías sobre el cumplimiento de las Escrituras judías, proclamando el reino de Dios al pueblo judío. Al final de sus días, celebró la Pascua judía, fue juzgado por un consejo judío de sacerdotes y ancianos llamado el sanedrín, y fue crucificado a las afueras de la gran ciudad judía de Jerusalén. Sobre su cabeza colgó un letrero en el que se podía leer, en griego, latín y hebreo: «Jesús nazareno, rey de los judíos» (Jn 19, 19).

Como demuestra esta enumeración, el judaísmo de Jesús es un hecho histórico, pero ¿es importante? Si Jesús fue una persona real, que vivió efectivamente en la historia, la respuesta tiene que ser que sí. Es cierto que, durante siglos, los teólogos cristianos han escrito libros[1] sobre Jesús en los que apenas reparan en su contexto judío, centrándose más en explorar la cuestión de su identidad divina. Sin embargo, para cualquiera que esté interesado en descubrir la humanidad de Jesús —y, sobre todo, el significado original de sus palabras y actos—, es absolutamente necesario detenerse a considerar su identidad judía. Jesús fue un personaje histórico[2] que vivió en una época y lugar determinados y, por lo tanto, cualquier pretensión de entender sus dichos y hechos debe asumir el hecho de que lo hizo en el contexto de la Antigüedad judía. Aunque en algunos casos recibió a no judíos (gentiles), que le aceptaron como al Mesías, él mismo declaró que había sido enviado, en primer lugar, para buscar «a las ovejas descarriadas de Jerusalén» (Mt 10, 5), lo que significa que casi todas sus enseñanzas se dirigían a una audiencia judía en un entorno judío.

Por ejemplo, durante su primer sermón en la sinagoga de su ciudad, Nazaret, empezó a revelar su identidad mesiánica de un modo especialmente judío. No fue gritando por las calles ni lanzó diatribas desde las azoteas, proclamando «Yo soy el Mesías», sino que extrajo el rollo del profeta Isaías y buscó el pasaje en el que se aludía a un enviado «ungido» (cfr. Isaías 61, 1—4). Tras leer esa profecía, guardó el rollo y dijo a su audiencia: «Esta escritura, que acabáis de oír, se ha

cumplido hoy». Con esas palabras proclamó ante sus compatriotas que la prolongada esperanza de la venida del Mesías, el «ungido» (en hebreo, mashiah) por fin se cumplía, en él. Como veremos a lo largo de este libro, esa fue la primera vez de las muchas que Jesús empleó las escrituras judías[3] para revelarse ante una audiencia judía como el Mesías judío, tanto tiempo esperado.

NO BEBERÁS SU SANGRE

Sin embargo, si Jesús se veía a sí mismo como el Mesías de los judíos, entonces nos enfrentamos con un acertijo histórico, una especie de misterio. Por una parte, Jesús recurrió a las escrituras hebreas como inspiración para muchas de sus enseñanzas más conocidas —y podemos pensar de nuevo en su sermón en la sinagoga de Nazaret—. Pero, por otra, sostuvo ideas que, en apariencia, atentaban contra lo recogido en esas mismas escrituras y, entre ellas, tal vez las más desconcertantes fuesen las referidas a comer su carne y beber su sangre. Según el evangelio de Juan, en otra sinagoga, otro sábado, esto fue lo que dijo:

Jesús les dijo: «En verdad, en verdad os digo: si no coméis la carne del Hijo del hombre, y no bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros. El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna, y yo le resucitaré el último día. Esto se lo dijo enseñando, en la sinagoga de Cafarnaúm (Jn 6, 53—54, 59).

Y, de nuevo, durante la Última Cena, en la noche en que fue traicionado:

Mientras estaban comiendo, tomó Jesús pan y lo bendijo, lo partió y, dándoselo a sus discípulos, dijo: «Tomad, comed, este es mi cuerpo». Tomó luego una copa y, dadas las gracias, se la dio diciendo: «Bebed de ella todos, porque esta es mi sangre de la Alianza, que es derramada por muchos para perdón de los pecados» (Mt 26, 26-28).

¿Qué significan estas palabras extrañas? ¿Qué quiso decir a sus oyentes judíos en la sinagoga cuando les reveló que debían comer su carne y beber su sangre para tener la vida eterna? ¿A qué se refería al llamar al pan de la Última Cena su «cuerpo», y al vino su «sangre»? ¿Por qué les ordenó que lo comieran y

bebieran?

Responderemos a estas y otras preguntas a lo largo de las siguientes páginas pero, por el momento, me limitaré a señalar que la historia del cristianismo[4] ha manifestado decenas de respuestas distintas. Durante siglos, la mayoría de los cristianos se han tomado estas palabras literalmente, convencidos de que la Eucaristía se convierte, de verdad, en el cuerpo y la sangre de Cristo. Otros, sobre todo desde la reforma protestante del siglo XVI, opinan que Jesús hablaba en términos simbólicos. Aun hay quién, como algunos historiadores modernos, niega que Jesús dijese tal cosa, a pesar de que esté recogido en los cuatro evangelios y en los escritos de san Pablo (véase Mateo 26, 26-29; Marcos 14, 22-25; Lucas 22, 14-30; Juan 6, 53-58, 1 Corintios 11, 23-26).

Este desacuerdo nace de varios asuntos, y el primero es la naturaleza desconcertante de las palabras de Jesús. ¿Cómo podría nadie, ni siquiera el Mesías, ordenar a sus seguidores que comiesen su carne y bebiesen su sangre? En el evangelio de Juan se recoge cómo, al escuchar estas palabras por primera vez, los discípulos de Jesús dijeron: «Es duro este lenguaje. ¿Quién puede escucharlo?» (Jn 6, 60). Resultaban tan ofensivas a sus oídos que apenas pudieron atender a ellas y, de hecho, muchos lo abandonaron en ese momento «y ya no andaban con él» (Jn 6, 66). Y él los dejó marchar. Desde el comienzo, la gente consideró una ofensa el mandamiento de comer su carne y beber su sangre.

Otro de los motivos de desacuerdo resulta más sutil. Incluso admitiendo que Jesús hablase literalmente sobre comer su sangre y beber su sangre, ¿qué puede significar un mandamiento como ese? ¿Se refería al canibalismo, a comer la carne de un cuerpo humano? Aunque en la Biblia judía no hay una prohibición específica del canibalismo, desde luego se consideraba tabú. «Discutían entre sí los judíos y decían: “¿Cómo puede este darnos a comer su carne?”» (Jn 6, 52). Es una buena pregunta, que se merece una buena respuesta.

Es posible que la objeción más sólida a las palabras de Jesús proceda de las propias escrituras judías. Como sabía cualquier judío de la Antigüedad[5], la Biblia prohibía radicalmente beberse la sangre de un animal y, aunque para muchas religiones gentiles era aceptable hacerlo como parte de los rituales paganos, la ley de Moisés lo excluyó. Dios había sido claro al respecto, de forma reiterada. Veamos, por ejemplo, estos pasajes:

Todo lo que se mueve y tiene vida os servirá de alimento… Sólo dejaréis de comer la carne con su alma, es decir, con su sangre (Génesis 9, 3-4).

Si un hombre cualquiera de la casa de Israel, o de los forasteros que residen en medio de ellos, come cualquier clase de sangre, yo volveré mi rostro contra el que coma sangre y los exterminaré de en medio de su pueblo. Porque la vida de la carne está en la sangre, y yo os la doy para hacer expiación en el altar por vuestras vidas, pues la expiación por la vida, con la sangre se hace. Por eso tengo dicho a los israelitas: «Ninguno de vosotros comerá sangre; ni tampoco coma sangre el forastero que reside en medio de vosotros» (Levítico 17, 10—12).

Podrás, sin embargo, siempre que lo desees, sacrificar y comer la carne… Sólo la sangre no la comeréis; la derramarás en tierra como agua (Deuteronomio 12, 15—16).

Está claro que el mandamiento que prohibía beber sangre era importante, y quebrantarlo habría supuesto romper con Dios y con su pueblo. Hay que reparar también en que la ley era universal, no dirigida solo al pueblo elegido de Israel, sino a cualquier «forastero» que viviese entre ellos. Finalmente, podemos fijarnos en el motivo de esa prohibición; la sangre no debía consumirse porque la «vida» o el «alma» (en hebreo, nephesh) del animal residía en ella. Como afirma el Levítico, «la expiación por la vida, con la sangre se hace». Aunque los investigadores continúan debatiendo su significado concreto, hay algo evidente: en el mundo antiguo, el pueblo judío era conocido por su rechazo a consumir sangre. Las palabras de Jesús en la Última Cena, por tanto, se vuelven aún más desconcertantes si se tienen en cuenta estos pasajes. Siendo judío, ¿cómo pudo ordenar a sus discípulos que comieran su carne y bebieran su sangre? ¿No supondría eso atentar contra la ley bíblica que lo prohibía? Y, aun en el caso de que sus palabras fuesen simbólicas, ¿cómo pudo pronunciarlas? ¿No estaba invitándoles a transgredir el espíritu de la ley[6], cuando no la letra? Como señala el profesor judío Geza Vermes,

La imagen de comer la carne[7] y, sobre todo, de beber la sangre de un hombre… incluso admitiendo que se haga en lenguaje simbólico, introduce una nota plenamente discordante con el entorno cultural palestino judío (cfr. Juan 6, 52). Los que escucharon a Jesús, con su tabú sobre la sangre hondamente arraigado, sentirían nauseas al oírlo.

Así pues, ¿qué puede hacerse con estas frases de Jesús?

## MIRAR COMO LOS JUDÍOS DE LA ANTIGÜEDAD

En estas páginas trataré de demostrar que las palabras de Jesús deben tomarse al pie de la letra[8]. Como la mayoría de los cristianos a lo largo de la historia, creo que Jesús mismo nos enseñó que está presente, de verdad, en la Eucaristía, y en esto sigo al apóstol Pablo, un fariseo del siglo i versado en la Ley, que dijo:

> Os hablo como a prudentes. Juzgad vosotros lo que os digo. La copa de bendición que bendecimos ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? (1 Cor 10, 16)

Lo que voy a tratar de explicar es cómo un judío del siglo I como Jesús, Pablo o cualquiera de los apóstoles pudo pasar de creer que beber cualquier sangre —y mucho más la humana— era una abominación a ojos de Dios a estar convencido de que hacerlo con la de Jesús era necesario para los cristianos. «En verdad, en verdad os digo: si no coméis la carne del Hijo del hombre, y no bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros» (Juan 6, 23).

Para lograrlo, debemos retroceder hasta el primer siglo de nuestra era y comprender en su contexto lo que hizo y dijo Jesús. En cierta medida, esto significa despojarnos de nuestras gafas modernas, y mirar como lo harían los primeros judíos cristianos. Cuando contemplamos el misterio de la Última Cena a través de los ojos de los judíos de la Antigüedad, a la luz de la oración, las creencias y la esperanza judía ante el futuro, descubriremos cosas maravillosas. Por ejemplo, que hay más en común entre el judaísmo antiguo y el primer cristianismo del que cabría esperar. De hecho, averiguaremos que fue, precisamente, la fe judía de los primeros cristianos la que les permitió creer que el pan y el vino de la Eucaristía eran de verdad el cuerpo y la sangre de Jesucristo.

Por desgracia, en cuanto nos pongamos a ello, veremos que existe un problema. Para escuchar a Jesús como lo hicieron sus primeros discípulos, debemos

familiarizarnos con dos fuentes de información; 1) las escrituras judías, conocidas habitualmente como Antiguo Testamento, y 2) la tradición judía clásica, recogida en textos que no aparecen en la Biblia.

Si mi experiencia como profesor es relevante, tengo que decir que es habitual que para los lectores modernos —sobre todo los cristianos— las escrituras judías sean un territorio ignoto y desafiante, más aún en los pasajes que tratan de los rituales, sacrificios y plegarias, de gran importancia para explorar la última comida de Jesús con sus amigos antes de ser crucificado. Con respecto a los escritos antiguos judíos que no aparecen en la Biblia, como la Misná[*] o la Torá, aunque a muchos les suenen, es poco frecuente que los lectores no judíos los hayan leído, más allá de los especialistas en estudios bíblicos.

Por este motivo, antes de comenzar, será de ayuda identificar someramente los textos judíos que citaré a lo largo del libro. Puede que el lector desee señalizar esta página como futura referencia. Me gustaría subrayar que no afirmo que el propio Jesús los conociese, ya que algunos de ellos se escribieron largo tiempo después de su muerte, pero lo importante es que, en gran medida, atestiguan cómo eran las tradiciones judías en vigor en la época de Jesús, y además poseen una fuerza argumental considerable a la hora de explicar determinados pasajes el Nuevo Testamento en los que se alude a prácticas y creencias de los judíos.

Con estas premisas[9], además del Antiguo Testamento, presento algunas de las fuentes judías más relevantes a las que me iré refiriendo:

*Manuscritos del Mar Muerto: antigua recopilación de manuscritos judíos, copiados entre el siglo ii a. C. y el 70 d. C., y que recogen numerosos escritos del periodo del Segundo Templo, en el que vivió Jesús.*

*Obras de Josefo: historiador judío, fariseo, que vivió en el siglo i d. C., y cuyas obras ofrecen un testimonio imprescindible sobre la historia y la cultura de los judíos en la época de Jesús y de la Iglesia primitiva.*

Misná: extensa colección de tradiciones orales de los rabinos que vivieron entre el año 50 a. C. y el 200 d. C., y que en gran medida se refieren a asuntos litúrgicos y legales. Para el judaísmo rabínico, la Misná sigue siendo la fuente más autorizada sobre la tradición judía, además de la Biblia.

Tárgum: traducciones y paráfrasis de la Biblia, del hebreo al arameo, del judaísmo antiguo, y que comenzaron a aparecer tras el exilio en Babilonia (587 a. C.), cuando muchos judíos empezaron a hablar más arameo que hebreo. No hay acuerdo entre los expertos acerca de su datación.

*Talmud de Babilonia: extensa compilación —en más de treinta volúmenes— de las tradiciones de los rabinos que vivieron entre el año 220 y el 500 d. C. El Talmud recoge tanto opiniones legales como interpretaciones bíblicas en forma de largos comentarios a la Misná.*

Midrasim: comentarios históricos sobre diversos libros de la Biblia, de los que algunos son posteriores al Talmud, aunque también aparecen otros que se atribuyen a interpretaciones de las Escrituras de rabinos que vivieron en la época de redacción dla Misná y el Talmud.

Estos no son todos los escritos históricos relevantes para estudiar y comprender el Nuevo Testamento, ni mucho menos, pero sí que son los que citaré con más frecuencia en este libro.

En particular, me gustaría destacar la importancia de la literatura rabínica: la Misná, el Talmud y los Midrasim. A pesar de que, en gran medida, fueron editados tras la época de Jesús, tanto los expertos rabínicos como los del Nuevo Testamento concuerdan en que, si se emplean con cautela, pueden aportar muchas luces[10] a la hora de estudiarla. No en vano los rabinos afirmaban conservar tradiciones que se remontaban a la época en la que el templo aún existía (antes del 70 d. C.). En muchos casos hay motivos fundados para aceptar esta pretensión, y además, al contrario de lo que sucede con los manuscritos del mar Muerto o los escritos de Josefo, la literatura rabínica sigue jugando un papel destacado en la vida cotidiana actual de las comunidades judías. Por este motivo he prestado especial atención a la Misná y al Talmud, a los que muchos judíos consideran las fuentes más autorizadas acerca de la tradición clásica.

Con este telón de fondo, ya podemos centrarnos en las creencias del judaísmo de la Antigüedad acerca del Mesías, que iluminan las palabras eucarísticas de Jesús. Por desgracia, gran parte de los lectores contemporáneos apenas están familiarizados con las esperanzas judías sobre su venida y, de hecho, gran parte

de lo que los cristianos creen saber sobre las ideas mesiánicas suele estar simplificado y cargado de exageraciones, cuando no se trata, directamente, de falsedades.

Por lo tanto, para situar las enseñanzas de Jesús en su contexto histórico, debemos retroceder un poco y responder a una pregunta más amplia: ¿Qué esperaban los judíos del siglo i, en concreto, de Dios? Sabemos que muchos de ellos confiaban en que les enviase al Mesías, pero ¿cómo creían que sería? ¿Qué imagen tenía de lo que ocurriría después?

[*] La transcripción de los títulos de los tratados de la Misná y de otras obras judías extrabíblicas sigue el criterio establecido en La Misná (Sígueme, Salamanca, 1997) por su traductor, Carlos del Valle, que tiende a castellanizarlos. Las citas y nomenclaturas bíblicas están tomadas de la Biblia de Jerusalén (Desclée de Brower, Bilbao, 1999) y del Vocabulario de teología bíblica de X. Léon—Dufour (Herder, 1966) (N. del t.).

# 2.

# ¿QUÉ ESPERABA EL PUEBLO JUDÍO?

# ¿QUÉ CLASE DE MESÍAS?

Si se lanzara hoy la pregunta acerca de lo que esperaba el pueblo judío en la época de Jesús, las respuestas serían de este tenor: «En el siglo i d. C., los judíos esperaban a un Mesías terrenal, político, que les liberase del Imperio romano y devolviese la tierra de Israel a sus legítimos propietarios».

La idea de un Mesías meramente político con objetivos también políticos se ha vuelto bastante popular, incluso entre aquellos poco familiarizados con la Biblia o con el judaísmo clásico. Lo sé por experiencia, después de dedicar bastantes años a recorrer Estados Unidos y a la docencia sobre Jesús y el judaísmo. En este tiempo me he topado, una y otra vez, con muchos cristianos que, tras reconocer que no saben demasiado sobre las creencias y prácticas de la Antigüedad judía, están seguros de que ese pueblo esperaba a un Mesías militar, un rey guerrero que, tras derrotar al imperio del César, les llevaría a la victoria y al restablecimiento del dominio temporal de Israel.

En parte, tienen razón; algunos judíos de la época de Jesús ansiaban sacudirse el yugo de sus dominadores romanos, y de un modo destacado[1] los zelotes, secta judía del siglo i que adoptó su nombre por su amor celoso hacia la tierra de Israel, y por su odio igual de celoso hacia Roma. Sin embargo, afirmar que todos los judíos de la época de Jesús esperaban a un Mesías solo político es una exageración que, conteniendo un ápice de realidad, no hace justicia[2] a la generosa diversidad de esperanzas judías ante el futuro.

El que se tome la molestia[3] de leer a los propios escritores judíos clásicos —sobre todo los libros del Antiguo Testamento y los que muestran sus tradiciones, como la Misná, los Tárgum o el Talmud—, se llevará una sorpresa. Muchos judíos esperaban algo más que a un Mesías militar, y confiaban en la restauración de Israel a través de un nuevo éxodo.

# LA ESPERANZA JUDÍA EN UN NUEVO ÉXODO

¿Qué significa que algunos judíos esperasen un nuevo éxodo? ¿Confiaban en que el Dios de Israel salvase a su pueblo como lo había hecho siglos atrás, en la época de Moisés, con el primero? En realidad, confiaban en que, con el amanecer de la era de la salvación, Dios recapitularía, o recrearía lo ocurrido tras la huída de Egipto.

Para entenderlo con más claridad es preciso conocer los aspectos básicos del primer éxodo de Egipto, que puede leerse en los libros del Antiguo Testamento del Éxodo, el Levítico, los Números y el Deuteronomio. Ahí se cuenta la historia de Moisés, la liberación de la esclavitud egipcia de las doce tribus de Jacob, las plagas y la Pascua, el vagar por el desierto y, finalmente, la llegada de los israelitas a su hogar, la tierra prometida de Canaán, acontecimientos ocurridos a finales del segundo milenio a. C., más de diez siglos antes del nacimiento de Jesucristo.

Según la escritura judía, el éxodo finalizó cuando Josué guio a las doce tribus hasta la tierra prometida pero, por motivos que detallaremos más adelante, los profetas del Antiguo Testamento también anunciaron que Dios, algún día, suscitaría un nuevo éxodo, cuya naturaleza puede resumirse en estas cuatro notas: 1) la venida de un nuevo Moisés; 2) la suscripción de una nueva alianza; 3) la construcción de un nuevo templo y 4) la travesía hasta una nueva tierra prometida.

Como veremos, comprender bien este nuevo éxodo arroja luces sobre las esperanzas de los judíos en tiempos de Jesús, pero también ayuda a descubrir cómo buscó, deliberadamente, cumplir esas promesas en sí mismo, como Mesías. En particular, el nuevo éxodo nos dará las tres claves para desentrañar el misterio de la Última Cena: la Pascua, el maná y el pan de la Presencia.

Veamos cuáles eran los componentes básicos de esta esperanza clásica judía ante el futuro.

*1. El nuevo Moisés*

En el primer éxodo de Egipto, Dios había salvado a su pueblo por medio de un libertador: Moisés. Según los profetas del Antiguo Testamento, Dios volvería a salvar[4] a su pueblo a través de otro salvador, el Mesías, quien, bajo esta perspectiva, sería como un nuevo Moisés.

La historia del primer Moisés es bien conocida. Cuando nació, las doce tribus de Israel —que tendrían que haber heredado la tierra prometida por Dios a Abraham— estaban exiliadas en la tierra de Egipto (cfr. Génesis 15). En lugar de reinar como un «reino sacerdotal» en la tierra prometida de Canaán, languidecían como esclavos bajo el faraón, rey de Egipto (Éxodo 1—2). Cuando Moisés, también israelita, creció, Dios le ordenó conducir a las tribus de Israel lejos de las manos de los egipcios, hasta su hogar, «que mana leche y miel» (Ex 3, 7—12). Según la Biblia, Moisés lo hizo mediante las diez plagas milagrosas, que concluyeron con la muerte de todos los primogénitos de Egipto, el sacrificio del cordero Pascual y el grandioso paso del mar Rojo (Ex 7—15).

Tras guiar a los israelitas fuera de Egipto, Moisés pasó cuarenta años con ellos en el desierto, conduciéndoles con paciencia (y en ocasiones sin ella) hasta la tierra prometida. En sus últimos días, en la misma frontera de Canaán, murió, tras llevar a cabo el mandato divino. Como dice la Biblia, en ese momento no había «nadie como él» en Israel, ni surgiría después otro profeta que le igualase, porque con él «Yahvé trataba cara a cara» (Dt 34, 10—11).

Aquí termina la historia de Moisés, pero no la de Israel, porque en el milenio que transcurrió desde el éxodo de Egipto hasta el nacimiento de Jesús se abatieron sobre ellos dos desgracias enormes, que hicieron renacer la esperanza en un futuro acto de liberación de Dios. En el 722 a. C., el imperio asirio empujó a las diez tribus del norte fuera de su tierra, diseminándolas entre las naciones gentiles que las rodeaban (cfr. 2 Reyes 15—17). Más de un siglo después, en el 587 d. C., las dos tribus restantes en el sur, la de Judá y la de Benjamín, también partieron para el exilio, en su caso por causa de Babilonia (cfr. 2 Reyes 25—27). A pesar de que, en ese momento, las promesas de Dios sobre la tierra de las doce tribus podrían parecer rotas, esa catástrofe avivó la esperanza de que, un día, Dios enviaría a su pueblo un nuevo libertador, otro Moisés.

En la tradición clásica judía, la confianza en la aparición de un nuevo Moisés descansaba en la propia promesa mosaica. Según el Deuteronomio, poco antes de su muerte, había profetizado que las doce tribus se rebelarían contra la Ley de Dios, lo que conllevaría su expulsión de la tierra prometida (Dt 4, 26—27). Además de vaticinar un castigo futuro, Moisés declaró que Dios enviaría a otro profeta como él mismo a Israel:

[Moisés dijo a los israelitas]: «Yahvé tu Dios suscitará, de en medio de ti, entre tus hermanos, un profeta como yo, a quien escucharéis»… Y Yahvé me dijo a mí: «Bien está lo que han dicho. Yo les suscitaré, de en medio de sus hermanos, un profeta semejante a ti, pondré mis palabras en su boca, y él les dirá todo lo que yo le mande» (Deuteronomio 18, 15—18).

En una tradición posterior, estas palabras se interpretaron como una profecía sobre el Mesías, el ungido (masiah), quien, como Moisés antes que él, sería enviado a Israel en una época de gran necesidad para liberarles de la servidumbre. Así lo escribió el rabino Berequías[5] en el siglo III o IV d. C.:

El rabino Berequías dijo[6] en nombre del rabino Isaac: «Como fue el primer redentor [Moisés], así será el último redentor [el Mesías]. ¿Qué se dijo del primer redentor? “Tomó, pues, Moisés a su mujer y a su hijo y, montándolos sobre un asno, volvió a la tierra de Egipto. Tomó también Moisés el cayado de Dios en su mano” (Ex 4, 20). Semejante será el último redentor, como está escrito: “Humilde y montado en un asno, en un pollino, cría de asna” (Za 9, 9). Como el primer redentor hizo descender el maná, y así está escrito, “Yo haré llover sobre vosotros pan del cielo” (Ex 16, 4), así el último redentor hará descender el maná, como está escrito: «Habrá en la tierra abundancia de trigo” (Sl 72, 16)» (Eclesiastés Rabá 1, 28).

Como es evidente para el que esté familiarizado con la narración evangélica de la entrada de Jesús en Jerusalén, la tradición de un Mesías montado en un asno seguía vigente en el siglo I (Mt 21, 1—11; Mc 11, 1—10; Lc 19, 29—38; Jn 12,

12—18). Lo importante para nuestro propósito es que, en esta tradición rabínica en particular, se esperaba que el Mesías fuese un nuevo Moisés, cuyos actos emularían los del primero. Igual que Moisés había salido de Egipto a lomos de un asno, los rabinos afirmaban que el Mesías llegaría humilde y «montado en un pollino», cumpliendo la profecía de Jeremías[7]. Igual que Moisés había suscitado el maná del cielo, los rabinos dijeron que el Mesías haría que lloviese pan de lo alto.

*2. La nueva alianza*

En el primer éxodo, Dios selló una alianza —una promesa familiar sagrada— entre él mismo y el pueblo de Israel, rubricada con la sangre del sacrificio y clausurada con el banquete celestial. En el nuevo Éxodo, y así lo profetizaron en el Antiguo Testamento, Dios formaría una nueva alianza con su pueblo, y esta jamás sería quebrantada.

Existen argumentos para defender que la primera alianza fue uno de los momentos clave del éxodo de Egipto. Ocurrió cuando las doce tribus de Israel llegaron a los pies del monte Sinaí, donde alcanzaron una nueva relación con Dios, y comenzaron a recibir sus instrucciones acerca de cómo debían adorarlo. De hecho, según las Escrituras, el principal motivo para huir de Egipto fue, precisamente, la libertad que necesitaban para adorar a Dios. Como Dios ordenó a Moisés decirle al faraón, «Israel es mi hijo, mi primogénito. Yo te he dicho: "Deja ir a mi hijo para que me dé culto"» (Ex 4, 22—23). En contra de la opinión popular, el éxodo no fue una especie de anexión territorial divina, ni tampoco una simple liberación de la esclavitud política. En el fondo, se trataba del culto, y del establecimiento de una relación familiar sagrada entre Dios y su pueblo, mediante una alianza.

Por eso Moisés y los israelitas se lanzaron a ofrecer sacrificios a Dios en cuanto llegaron al monte Sinaí. Según la Biblia, poco después de recibir los diez mandamientos (Ex 19—20), «alzó al pie del monte un altar y doce estelas, por las doce tribus de Israel» (Ex 24, 4). Mediante ese culto sacrificial, Moisés y los israelitas sellaron su alianza con Dios:

Luego [Moisés] mandó a algunos jóvenes, de los israelitas, que ofreciesen holocaustos e inmolaran novillos como sacrificios de comunión para Yahvé. Tomó Moisés la mitad de la sangre y la echó en vasijas; la otra mitad la derramó sobre el altar. Tomó después el libro de la Alianza y lo leyó ante el pueblo… Entonces tomó Moisés la sangre, roció con ella al pueblo y dijo: “Esta es la sangre de la Alianza que Yahvé ha hecho con vosotros, según todas estas palabras”. Moisés subió con Aarón, Nadab y Abihú y setenta de los ancianos de Israel, y vieron al Dios de Israel. Bajo sus pies había como un pavimento de zafiro tan puro como el mismo cielo. No extendió él su mano contra los notables de Israel, que vieron a Dios, comieron y bebieron (Ex 24, 5—11).

Destacan aquí dos aspectos. En primer lugar, que la alianza del éxodo se selle con sangre, lo que simboliza y cumple Moisés rociando con la sangre de la ofrenda el altar —que representa a Dios— y al pueblo, que representa a Israel. Por este ritual, Dios hace que Israel entre a formar parte de su familia, de su propia «carne y sangre». A partir de esta ceremonia, comparten la misma sangre y son de la misma familia. En segundo lugar, reparemos en que la alianza no concluye con el sacrificio de animales, sino con un banquete, una comida celestial.

Desde el punto de vista de la alianza, tiene sentido. Para una familia, comer juntos es uno de los acontecimientos principales. Sin embargo, esta comida en el monte Sinaí no fue una fiesta más y, de hecho, no se repetiría en toda la historia de Israel. Una vez derramada la sangre sobre el altar, Moisés y los ancianos no solo subieron al monte, sino que fueron llevados «al mismo cielo», donde lo celebraron en presencia de Dios. «Vieron a Dios, comieron y bebieron» (Ex 24, 11).

Por desgracia, como deja patente el Antiguo Testamento, la alegría del banquete celestial no duró demasiado. Sin mucha dilación, y al pie del mismo monte Sinaí, numerosos israelitas rompieron la alianza con Dios, y adoraron al becerro de oro (Éxodo 32). Y eso fue solo el principio. Año tras año, generación tras generación, innumerables israelitas abandonaron la promesa mosaica y fueron tras otros dioses, sellando alianzas con ellos.

Aun así, Dios no abandonó a su pueblo; unos mil años después de Moisés, el profeta Jeremías proclamaría que Dios iba a sellar una nueva alianza, todavía

mayor que la precedente:

He aquí que días vienen —oráculo de Yahvé— en que yo pactaré con la casa de Israel (y con la casa de Judá) una nueva alianza; no como la alianza que pacté con sus padres, cuando les tomé de la mano para sacarles de Egipto; que ellos rompieron mi alianza, y yo hice estrago en ellos —oráculo de Yahvé—. Sino que esta será la alianza que yo pacte con la casa de Israel, después de aquellos días —oráculo de Yahvé—: pondré mi Ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré, y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo (Jeremías 31, 31—33).

Con estas palabras queda claro el paralelismo entre la alianza del éxodo y la nueva alianza. Por una parte, la nueva, igual que la del monte Sinaí, se establecerá con las doce tribus de Israel, y a eso se refiere Jeremías cuando habla de «la casa de Israel», aludiendo a las diez tribus del norte exiliadas en el 722 a. C., y a la «casa de Judá», las dos del sur, exiliadas en el 587 a. C. En otras palabras, a pesar de la trágica expulsión de los israelitas de la tierra prometida, cuando Dios sella una nueva alianza lo hace con las doce tribus. Es más; Jeremías contrapone explícitamente esta nueva alianza con la del monte Sinaí, porque es mayor que aquella en la que Dios sacó a los israelitas «de la tierra de Egipto». Aunque Jeremías no lo dice, cabe preguntarse si la nueva alianza se sellará con un sacrificio, como la antigua, y si concluirá también con un banquete celestial.

Es curioso que la literatura rabínica no tenga mucho que decir sobre esta nueva alianza, excepto que aún no ha tenido lugar. Por ejemplo, según el rabino Ezequías, que viviría hacia el siglo III d. C., la profecía de Jeremías solo se cumplirá al final de los tiempos, cuando «este mundo» concluya y comience «el mundo venidero[8][8]».

Sin embargo, esto no quiere decir que los rabinos hayan olvidado el banquete de la alianza del monte Sinaí. Al contrario: el banquete celestial que se describe en Éxodo 24 se convirtió en una imagen o prefiguración rabínica de la era mesiánica de la salvación. Según la tradición judía, en el nuevo mundo creado por Dios los justos ya no tomarán alimentos terrenales ni beberán, excepto en presencia de Dios:

En el mundo venidero[8] no habrá comida ni bebida… sino que los justos se sentarán, con la cabeza coronada, festejando el resplandor de la presencia divina, como está escrito, «vieron a Dios, comieron y bebieron» (Ex 24, 11) (Talmud de Babilonia, Berajot 17 A).

Es evidente que esta antigua visión del futuro sobrepasa la de un Mesías militar. Como ha señalado el académico judío Joseph Klausner, la tradición rabínica[9] describe una era en la que la «visión de Dios» reemplazará al «comer y beber» terrenales. Así se renovará la esperanza de la alianza, y se reanudará el banquete celestial del pueblo de Dios, en una celebración eterna, no con alimento y bebida terrenales, sino en la misma «presencia divina».

*3. El nuevo templo*

En el primer éxodo, el culto a Dios se centraba en el Tabernáculo de Moisés, el templo móvil que Israel empleó mientras vagaba por el desierto. En el nuevo éxodo[10], anunciaron los profetas, la adoración tendrá lugar en un nuevo templo, más glorioso de lo que fueron nunca el Tabernáculo o el templo de Salomón.

Para comprender la esperanza judía en un nuevo templo debemos recordar que, antes del éxodo de Egipto, durante la era de los patriarcas, no existía un lugar central para el culto. Casi dos milenios antes del nacimiento de Jesús, Abraham, Isaac y Jacob se dirigían a Dios allí donde estuviesen, levantando altares de piedra y madera en diversos emplazamientos de la tierra prometida. Sin embargo, después de que las doce tribus de Israel dejasen atrás Egipto y sellasen la alianza con Dios, lo primero que les ordenó fue construir un lugar de alabanza —el Tabernáculo—, en el que los sacerdotes de Israel pudiesen presentarle sacrificios. De hecho, casi la mitad del libro del Éxodo trata sobre el Tabernáculo y su construcción, en ocasiones con un detallismo minucioso (véase Éxodo 25—40, pero con precaución, pues esos son los pasajes en los que muchos lectores de la Biblia empiezan a cabecear).

Por su tamaño, el Tabernáculo de Moisés[11] debió de ser un edificio no muy grande —unos 12 metros de ancho por 4 de largo—, aunque su importancia espiritual no residía en su tamaño. Según el libro del Éxodo, constaba de tres partes: en primer lugar, el altar de los holocaustos, de bronce, en el que los sacerdotes sacrificaban animales a Dios. Más adelante se encontraba el Lugar Santo, que albergaba tres objetos sagrados: el candelabro de oro (en hebreo, menorá), el altar del incienso, también de oro, y la mesa del mismo material con doce panes, denominados «de la Presencia» (cfr. Éxodo 25). En el Lugar Santo, los sacerdotes de Israel adoraban a Dios mediante la ofrenda incruenta de incienso, pan y vino. Por último estaba el Santo de los Santos, el santuario interior que guardaba el Arca de la Alianza, de oro, que contenía las tablas de los Diez Mandamientos, una urna con maná y la vara de Aarón (cfr. Hebreos 9, 1—5). Además de ser un lugar de oración, la importancia del Tabernáculo para los israelitas estribaba en su carácter de morada para Dios en la tierra, y por eso lo denominaban la Tienda del Encuentro, donde Dios se «encontraba» con ellos bajo la forma de una nube de «gloria» que descendía de lo alto (Éxodo 40, 34—38).

Para nuestro propósito, lo importante es saber que el Tabernáculo de Moisés, lugar de culto durante el éxodo, se convirtió en el prototipo del espacio para la adoración en la tierra prometida: el templo de Salomón. Este edificio, construido varios siglos después de Moisés, y casi mil años antes del nacimiento de Jesús, era en el fondo una versión mayor y más espléndida del Tabernáculo (1 Re 6—8), que también constituía la morada de Dios en la tierra y el altar de los sacrificios. Se dividía asimismo en tres partes, con la menorá de oro, el altar del incienso, el pan de la Presencia y el Arca de la Alianza en el centro. Pero, a diferencia del Tabernáculo, que era una tienda portátil, el templo de Salomón se edificó en piedra, con un lujoso recubrimiento «de oro», y se decoró con relieves de ángeles, palmas y flores abiertas del mismo material (1 Re 8, 22—32). Conociendo esta descripción, no es de extrañar que el templo de Jerusalén[12] fuese la alegría y el orgullo de todo Israel.

Por desgracia, el templo de Salomón tuvo un final tan rápido como trágico. Pocos siglos después de su construcción, fue destruido por el imperio de Babilonia. En el 587 a. C., cuando invadieron la tierra prometida, no solo capturaron a las tribus de Judá, en el sur, sino que incendiaron la ciudad de Jerusalén, reduciendo al templo a escombros (2 Re 25). Fue la época del exilio babilónico, cuando el pueblo de Judá fue expulsado de su tierra y tuvo que vivir entre los gentiles. Esta situación, no obstante, también fue pasajera y, finalmente,

el Imperio de Babilonia dio paso al persa, cuyo rey, Ciro, albergaba otros sentimientos hacia los judíos. Hacia el 539 a. C. no solo les permitió regresar a su tierra, sino que también les otorgó permiso para reconstruir el templo (Esdras 1). Aun así, el nuevo templo —llamado Segundo Templo— no alcanzó la magnificencia del de Salomón, y la Biblia llega a afirmar que «los ancianos», que habían visto el primero, lloraron, porque no podía compararse con la gloria del anterior (Esd 3, 10—13).

Lo cierto es que, en el devenir trágico de la historia de Israel, los profetas del Antiguo Testamento habían hablado con una frecuencia cada vez mayor del templo futuro, el nuevo templo, construido por Dios en el tiempo de salvación, en la era del nuevo éxodo.

Por ejemplo, el profeta Miqueas afirma que, en los últimos días, Dios asentará «el monte de la casa de Yahvé» —esto es, el monte del templo— como el más elevado de la tierra (Mi 4, 21). El que conozca Jerusalén será bien consciente de que la colina sobre la que se alzaba el templo de Salomón está lejos de ser la montaña más alta del mundo; se trata de una profecía sobre el nuevo templo, el templo definitivo del fin de los tiempos. En un tono similar, Isaías habla del día en el que Dios glorificará su templo, que se convertirá en una «casa de oración para todas las naciones» (Is 56, 6—7; 60, 1—7). El profeta Ezequiel dice que, cuando el nuevo David (el Mesías) aparezca, Dios establecerá su «santuario» en medio de Israel por siempre, y los gentiles se convertirán y rendirán culto al Señor (Ez 37, 24—28). Ageo llega a proclamar que el esplendor de ese templo futuro será «mayor que el del anterior», el de Salomón (Ag 2, 6—9). Vistas las lamentaciones de los ancianos de Israel ante el nuevo templo, estas profecías solo pueden referirse al futuro templo, el de los últimos días.

En resumen, los profetas del Antiguo Testamento no dejaron de atestiguar su ferviente esperanza acerca de un nuevo templo. Así ocurre en los manuscritos del mar Muerto[13], redactados antes y durante la vida de Jesús, y que contienen numerosas profecías al respecto. De hecho, uno de los más extensos, el Rollo del Templo, consta de más de sesenta columnas con descripciones detalladas de esa construcción. Igualmente, los antiguos rabinos creían en la existencia futura de ese templo, y rezaban a diario pidiéndole a Dios que volviese «el culto[14] en el Santo de los Santos de tu morada» (Amidá 17). Algunos de ellos, de un modo intrigante, estaban convencidos de que, además, su constructor sería el Mesías, como se expone en este comentario rabínico:

Cuando el rey Mesías que mora en el norte se alce, vendrá y construirá el templo, que se encuentra en el sur. Así dice el texto, «Le he suscitado del norte, y viene, del sol naciente le he llamado por su nombre» (Is 41, 25) (Números Rabá 13, 2).

Esta esperanza de un nuevo templo es fundamental para comprender las expectativas de los judíos ante el futuro. Durante la época de Jesús, el rey Herodes y los que[15] le sucedieron dedicaron mucho tiempo y dinero a transformar el segundo templo en una de las maravillas del mundo antiguo (cfr. Jn 2, 20). Sin embargo, se enfrentaron a numerosos problemas, de los cuales no era el menor que el Santo de los Santos estuviese vacío, después de que se perdiese el Arca de la Alianza tras la destrucción de Jerusalén, siglos atrás. Como cuenta Josefo, durante el siglo I a. C. no había nada dentro del Santo de los Santos (Guerra 5, 219).

Con esta situación, no es de extrañar que muchos judíos siguiesen aguardando la aparición de ese nuevo templo que habían anunciado los profetas, y que según ellos se construiría cuando llegase el Mesías.

*4. La nueva tierra prometida*

En el primer éxodo de Egipto, las doce tribus de Israel partieron en busca de la tierra prometida, Canaán, que Dios había otorgado[16] a Abraham y a su descendencia. En el nuevo éxodo, dijeron los profetas, Dios conduciría a Israel, pero también a las naciones gentiles, a una nueva tierra de promisión, que poseerían para siempre (Is 60, 21).

Lo ocurrido con la tierra prometida en el primer éxodo es bien sabido; arranca con la llamada de Dios a Abraham, de su hogar en Ur de los Caldeos (actual Irak), donde le promete entregarle, a él y a sus hijos, «la tierra» de Canaán (actual Israel) (Gn 12, 1—3). Al comienzo, la promesa parece cumplirse, e Isaac, hijo de Abraham, y Jacob, su nieto, ocupan esa tierra (Gn 22—36). Sin embargo,

tras una serie de acontecimientos en los que aparecen José y los doce hijos de Jacob, los descendientes de Abraham, Isaac y Jacob acaban viviendo en Egipto, lejos de la tierra prometida, durante unos 400 años, hasta la llegada de Moisés (Gn 37—50). Como se verá más adelante, desde el nacimiento de Moisés hasta el paso del río Jordán de Josué, la historia del éxodo de Egipto es, por encima de todo, la del regreso de las doce tribus a la tierra prometida a Abraham. Es la narración de Dios liberando a su pueblo de la esclavitud y el exilio, hacia una tierra «buena y espaciosa, que mana leche y miel» (Ex 3, 8).

Pero la historia no se detiene ahí, porque el pueblo de Israel no permaneció por siempre en ese país. Como ya se ha visto, en el 722 a. C., diez de las doce tribus fueron expulsadas por el Imperio asirio, y se dispersaron entre los gentiles. Un par de siglos después, en el 587 a. C., la historia se repitió, y Babilonia hizo lo mismo con las dos que quedaban, la de Judá y Benjamín, llevándoselas a su nación. No obstante, aunque en el 539 d. C. regresaron a Israel, al llegar el siglo i, época de Jesús, las diez tribus del norte seguían diseminadas entre las naciones, de donde surge la leyenda[17] de las «tribus perdidas de Israel». Por este motivo, y porque Dios les había prometido la tierra de Abraham, los profetas del Antiguo Testamento predijeron que un día se produciría ese «regreso» definitivo, un nuevo éxodo a una nueva tierra prometida.

Esta esperanza en el reagrupamiento del pueblo disgregado de Dios recorre todas las escrituras judías. Por ejemplo, el profeta Amós afirma que un día Dios plantará a su pueblo «sobre su tierra», y «zarandearé a la casa de Israel entre todas las naciones» (Am 9, 14—15). También Oseas profetizó que, con la nueva alianza, las doce tribus se reunirían en «la tierra» (Os 1, 10—11; 2, 16—23). Por último, Jeremías dice que, cuando el nuevo éxodo tenga lugar, Dios entregará a las doce tribus una «tierra espléndida» como heredad (Jr 3, 15—19), y muchas otras profecías[18].

Lo fascinante de esta esperanza bíblica son los indicios de que la futura tierra prometida no tiene por qué ser idéntica a la terrenal de Israel, tal y como queda implícito en la famosa profecía de Natán sobre el reino imperecedero de David (2 Samuel 7). En este oráculo, Dios promete que «fijaré un lugar a mi pueblo Israel y lo plantaré allí para que more en él» (2 Sam 7, 10). Este nuevo «lugar» no puede referirse a la tierra de Israel, porque desde los tiempos de David las doce tribus ya vivían allí. Igual de desconcertante resulta que el profeta Ezequiel describa la futura tierra prometida a semejanza del «jardín del Edén» (Ez 36, 33—35), y que relacione el regreso de las doce tribus con la resurrección de los

muertos (Ez 37). ¿Es una simple referencia a la tierra de Canaán, o Ezequiel vislumbró un viaje a algún lugar mayor?

Finalmente, y esto es lo más importante, Isaías describe una y otra vez el nuevo éxodo como la travesía del pueblo de Israel hasta la nueva Jerusalén (cfr. Is 43, 49, 60). Es llamativo que, en su visión, contemple Jerusalén y esa tierra como «un cielo nuevo y una tierra nueva», una nueva creación:

Pues he aquí que yo creo cielos nuevos y tierra nueva, y no serán mentados los primeros ni vendrán a la memoria; antes habrá gozo y regocijo por siempre jamás por lo que voy a crear. Pues he aquí que yo voy a crear a Jerusalén «Regocijo», y a su pueblo «Alegría» (Is 65, 17—18).

Yo vengo a reunir a todas las naciones y lenguas; vendrán y verán mi gloria…. Y traerán a todos vuestros hermanos de todas las naciones como oblación a Yahvé… a mi monte santo de Jerusalén —dice Yahvé—… Porque así como los cielos nuevos y la tierra nueva que yo hago permanecen en mi presencia —oráculo de Yahvé— así permanecerá vuestra raza y vuestro nombre (Is 65, 18, 20, 22).

En otras palabras, dentro de las propias escrituras judaicas se dan motivos para creer que los profetas contemplaron un nuevo éxodo a una nueva tierra prometida, más excelsa que la que encontraron tras el éxodo de Egipto.

Si nos fijamos en los textos judíos ajenos a la Biblia, encontramos más pruebas de que[19] esta esperanza superaba la de un mero retorno a la tierra. Por ejemplo, en un antiguo escrito del siglo i d. C., descubrimos la idea de que la verdadera «tierra santa» está en el «mundo superior», donde se halla el trono de Dios. A diferencia de la tierra[20] de Canaán, la tierra celestial prometida existirá por siempre, e incluso se identifica con el «reino» de Dios (cfr. Testamento de Job 33, 1—9). El testimonio que ofrece la Misná es aún más definitivo:

Todo Israel tiene parte en la vida del mundo futuro, porque está escrito «todos los de tu pueblo serán justos, para siempre heredarán la tierra; retoño de mis plantaciones, obra de mis manos para manifestar mi gloria» (Is 60, 21) (Misná, Sanedrín 10, 1).

Como han destacado los expertos, en esta tradición judía «heredar la tierra[21]» equivale a tener parte en el[22] «mundo venidero», una expresión rabínica habitual para referirse al nuevo mundo del tiempo de la salvación. Esta interpretación de la Misná queda confirmada por el posterior Talmud de Babilonia, según el cual el regreso de las tribus[23] perdidas de Israel a la tierra prometida se identifica, específicamente, con su entrada en el «mundo futuro» (Sanedrín 110b). Esta equivalencia de la tierra prometida con el mundo futuro es significativa, porque muestra que incluso el judaísmo rabínico —caracterizado con frecuencia como demasiado «mundano» en sus esperanzas ante el futuro— llega a considerar también la tierra prometida como un signo de la futura creación. Y no es casualidad que, tanto la Misná como el Talmud, citen la visión de la nueva Jerusalén de Isaías 60, 21 como el sostén de esa esperanza.

En resumen, al menos para algunos judíos de la Antigüedad, y especialmente para aquellos influidos por el Libro de Isaías, a pesar de que el primer éxodo hubiese supuesto el regreso a la tierra prometida, el nuevo sería diferente. En este caso, emprenderían una travesía hacia otra tierra, una nueva Jerusalén. En apariencia, ese lugar sería mayor que el prometido a Moisés, y no se trataría de un territorio ordinario, sino que formaría parte del «mundo venidero».

Hasta aquí debería haber quedado claro que, si bien algunos judíos confiaban en la venida de un Mesías solo militar, ese no era el caso general. Siguiendo las escrituras judías y algunas de sus tradiciones, otros esperaban un futuro que consistiría en algo mucho mayor. Era la esperanza en un Mesías que, además de rey, sería un profeta que realizaría milagros, como Moisés.

Lo que ansiaban era una alianza nueva y permanente, que concluiría con la celebración en los cielos, donde los justos verían a Dios y festejarían en su divina presencia. Era la construcción de un nuevo templo, glorioso, en el que se daría culto a Dios por siempre. Y, por último, era la esperanza de la reunión de todo el pueblo de Dios en una tierra prometida, en un mundo hecho nuevo. Como había dicho el Señor en el Libro de Isaías,

¿No os acordáis de lo pasado, ni caéis en la cuenta de lo antiguo? Pues bien, he aquí que yo lo renuevo: ya está en marcha, ¿no lo reconocéis? Sí, pongo en el desierto un camino, ríos en el páramo. (Is 43, 18—19)

Según el Antiguo Testamento y la tradición judía clásica, en definitiva, la esperanza del pueblo de Dios residía en la restauración de Israel desde el exilio, en la reunificación de entre los gentiles y en una creación renovada. Esperaban que Dios, mediante un nuevo éxodo, hiciese «nuevas todas las cosas» (Ap 21, 5).

En este punto, cabe plantear una pregunta: ¿existe algún motivo para creer que el mismo Jesús esperase un nuevo éxodo?

Como cabría esperar, visto lo visto, la respuesta es que sí; esa confianza en un nuevo éxodo contribuye en gran medida a profundizar en el significado de las palabras y los actos de Jesús. Sin embargo, antes de internarnos en los detalles pertinentes para comprender, en concreto, la Última Cena, será de ayuda exponer las esperanzas de Jesús en el nuevo éxodo de un modo más amplio, señalando algunas claves.

En primer lugar, es importante observar que, en tiempos de Jesús, la esperanza de los judíos no era algo enterrado en los antiguos oráculos de los profetas. Al contrario, el historiador judío Josefo ofrece pruebas que sugieren que la idea de un nuevo éxodo estaba tan extendida durante el siglo i que algunos personajes destacados llegaron a prometer que realizarían tales milagros que traerían a la memoria los del éxodo de Egipto, como puede leerse en estos dos ejemplos:

Aconteció, mientras[24] Cuspio Fado era procurador de Judea, que cierto charlatán, que se llamaba Teudas, persuadió a una gran parte de la gente para que se llevara sus efectos y lo siguiera hasta el río Jordán; porque les dijo que él era un profeta, y que, por su propia orden, dividiría el río y les permitiría un paso fácil sobre él. (Josefo, Antigüedades, 20, 97—98)

Entonces apareció en Jerusalén un egipcio que declaró ser un profeta y empujó al pueblo a ir con él a la montaña llamada de los Olivos, que está frente a la ciudad… Y aseguró que desde allí mostraría cómo, bajo sus órdenes, los muros de Jerusalén se derrumbarían, y a través de ellos podrían entrar a la ciudad (Josefo, Antigüedades, 20, 169—170).

Estos personajes[25], a los que los expertos modernos denominan «profetas de los signos», se inspiraban claramente en los dos cabecillas más memorables del éxodo: Moisés, que abrió las aguas del mar Rojo (Éxodo 15) y Josué, que derribó mediante un milagro las murallas de Jericó (Josué 6). Tanto Teudas como el egipcio fueron tan populares como para ganarse una mención, no solo de Flavio Josefo, también del rabino Gamaliel, en los Hechos de los Apóstoles (cfr. He 5, 33—39). Para su desgracia, ninguna de sus promesas se convirtió en un milagro, y Teudas fue capturado por el procurador romano y decapitado, y la caballería imperial masacró a cuatrocientos seguidores del egipcio, quien salvó su vida en el último instante. En todo caso, lo que interesa es que la existencia de esos actores muestra que, en tiempos de Jesús, la esperanza en un nuevo éxodo y un nuevo Moisés no se habían apagado entre «el pueblo».

Teniendo en cuenta este contexto histórico, al fijarnos en los Evangelios, parece claro que muchas de las palabras[26] y hechos de Jesús también son signo de ese éxodo tan esperado. Como Teudas y el egipcio, Jesús dijo e hizo cosas en público que recordarían la salida de Egipto pero, a diferencia de los anteriores, no solo prometió signos milagrosos, sino que los realizó.

Por ejemplo, como ya se ha visto, la escritura judía anuncia la llegada de un futuro profeta como Moisés (Deuteronomio 18). ¿Y cómo inicia Jesús su ministerio? Retirándose al desierto y ayunando durante «cuarenta días», como había hecho Moisés «durante cuarenta días y cuarenta noches» en el desierto, en el monte Sinaí (Ex 34, 28). Es más; en el Evangelio de Juan, Jesús transforma el agua en vino «el primero de sus signos» (Jn 2, 1—11), igual que Moisés había convertido el agua en sangre como el primero de sus «signos» contra el faraón (Ex 7, 14—24). Mediante estos actos, Jesús está diciendo a los judíos que lo ven: «Yo soy el nuevo Moisés, venido para dar comienzo al nuevo éxodo».

Según el profeta Jeremías, en el momento del nuevo éxodo, Dios sellará una «nueva alianza» con su pueblo, mayor que la «alianza» que los sacó de Egipto

(Jr 31, 31—32). ¿Y cómo termina Jesús sus días? En el Cenáculo, la noche antes de morir, toma una copa de vino y dice «Esta copa es la nueva alianza en mi sangre, que es derramada por vosotros» (Lc 22, 20; 1 Cor 11, 25), como si, mediante ese acto, dijese: «Doy cumplimiento a la profecía de la nueva alianza con mi propia muerte».

Puede que lo más notable sea la respuesta que da a los discípulos de Juan el Bautista cuando estos le preguntan, llanamente, si él es el Mesías, y responde aludiendo a algo que profetizó Isaías acerca del nuevo éxodo:

«Id y contad a Juan lo que oís y veis: los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la Buena Nueva ¡y dichoso aquel que no halle escándalo en mí!» (Mt 11, 4—5; Lc 4, 18—19).

Entonces se despegarán los ojos de los ciegos, y las orejas de los sordos se abrirán. Entonces saltará el cojo como ciervo, y la lengua del mudo lanzará gritos de júbilo. Pues serán alumbradas en el desierto aguas, y torrentes en la estepa… Habrá allí una senda y un camino, vía sacra se la llamará… Los redimidos de Yahvé volverán, entrarán en Sion [Jerusalén] entre aclamaciones… (Is 35, 5—10).

Así pues, lo que[27] Jesús está diciendo a los discípulos de Juan es: «Mis milagros son los signos de ese nuevo éxodo del que habló Isaías, y yo soy el heraldo mesiánico de la salvación».

Visto a través de los ojos de los judíos, bajo la luz de sus esperanzas compartidas, el ministerio público de Jesús estuvo, literalmente, repleto[28] de signos de ese nuevo éxodo tan esperado. Resulta bastante evidente que conformó sus acciones tanto a la escritura judía como a sus tradiciones acerca de la venida del Mesías.

Antes de concluir este capítulo, merece la pena observar que la relación entre Jesús y el éxodo no pasó desapercibida para los evangelistas. En particular,

Lucas subraya la importancia de esta esperanza al narrar la transfiguración de Jesús, y en su libro encontramos este pasaje tan sorprendente:

Sucedió que unos ocho días después de estas palabras, [Jesús] tomó consigo a Pedro, Juan y Santiago, y subió al monte a orar. Y sucedió que, mientras oraba, el aspecto de su rostro se mudó, y sus vestidos eran de una blancura fulgurante, y he aquí que conversaban con él dos hombres, que eran Moisés y Elías; los cuales aparecían en gloria, y hablaban de su partida, que iba a cumplir en Jerusalén (Lc 9, 28—31).

Aunque en algunas versiones de la Biblia se lee que Jesús habló de su «partida», la palabra griega es, en realidad, exodos. Ambas traducciones son correctas: exodos significa[29] «salida» o «partida», y se utilizaba tanto para referirse al éxodo de Egipto como para referirse a la muerte con un eufemismo. Pero, en el contexto judío del siglo I, la elección que hace Lucas de esa palabra en concreto está cargada de significado, ya que ofrece una pista esencial acerca del momento exacto en el que tendría lugar ese éxodo: durante la pasión y muerte de Jesús en Jerusalén.

En realidad, todo el pasaje de la transfiguración de Jesús sugiere que ese nuevo éxodo, aunque se basase en el antiguo, sería similar, pero también radicalmente distinto. En el anterior, Dios había identificado a Israel como a su hijo: «Israel es mi hijo, mi primogénito. Yo te he dicho: “Deja ir a mi hijo para que me dé culto”» (Ex 4, 22). En el nuevo éxodo, al hablar durante la transfiguración, Dios dice de Jesús: «Este es mi hijo, mi elegido, escuchadle» (Lc 9, 35). Dicho de otro modo, Jesús no es simplemente un nuevo Moisés, sino el nuevo Israel, el Hijo escogido de Dios, que recorrerá en sí mismo el camino del éxodo. Por su pasión y muerte —su «partida» de Jerusalén—, él mismo guiará al pueblo de Dios hasta la nueva tierra prometida, la «nueva creación» (Mt 19, 28).

De ser correcto, este paralelismo suscita más preguntas que respuestas. Esta es la primera: si Jesús esperaba un nuevo éxodo, ¿cómo pensaba, exactamente, que comenzaría?

## 3.

## LA NUEVA PASCUA

COMO SE VIO EN EL CAPÍTULO anterior, muchos de los judíos que compartieron época con Jesús no solo confiaban en la llegada de un Mesías terreno que les liberase del yugo romano, ni tampoco en un salvador político que estableciese una sociedad perfecta; lo que anhelaban era mucho más grande. Esperaban un nuevo éxodo.

Esta antigua esperanza judía es importante porque nos ofrece la primera clave para desentrañar el misterio de la Última Cena; como sabía cualquier judío de la Antigüedad, si tenía que producirse un nuevo éxodo, entonces también habría de celebrarse una nueva Pascua.

En el primero, las doce tribus de Israel no se limitaron a abandonar Egipto, sino que fue Dios quien las guió. En la época de Moisés, el pueblo de Israel no decidió de pronto sacudirse las cadenas de la esclavitud; fue el Señor quien los rescató. Y aunque Moisés realizó numerosos signos, como las plagas, que condujeron al éxodo, en realidad fue la Pascua la que puso en marcha al pueblo hacia Canaán. Esa noche, los israelitas que habían sacrificado los corderos pascuales fueron salvados de la acción del ángel de la muerte, pero también de la servidumbre. Como resultado, esas horas se consideran uno de los momentos culminantes de la historia de Israel. Con el paso de los siglos, el pueblo celebró el memorial de la Pascua en Egipto como su mayor festividad y, cada año, cientos de miles de judíos —incluidos José, María, Jesús y sus discípulos— iban a Jerusalén para cumplir con la Pascua y celebrar el éxodo (Lc 2, 41).

Pero en su Pascua definitiva, la noche de la Última Cena, Jesús hizo algo desacostumbrado. Durante la cena, en lugar de recordar el pasado éxodo de Egipto, les habló del sufrimiento y la muerte que le aguardaban. Esa noche no rememoraron el significado de la carne del cordero pascual, sino que Jesús identificó el pan y el vino como su cuerpo y su sangre, y ordenó a sus discípulos que comiesen y bebiesen. ¿Por qué?

La respuesta que propongo se encuentra en la esperanza judía ante un nuevo

éxodo. Si la Última Cena fue una comida pascual, no se celebró del modo ordinario. Jesús no estaba recordando una vez más la liberación, sino que estableció una nueva Pascua, la largamente esperada Pascua del Mesías. Mediante su sacrificio, inauguraría el nuevo éxodo, augurado por los profetas y anhelado por el pueblo judío. Este vínculo entre la Última Cena y la Pascua nos dará la primera pista para resolver el enigma de por qué Jesús ordenó a sus discípulos comer su cuerpo y beber su sangre.

Pero para ser capaces de ver los actos de Jesús con los ojos de los judíos, antes debemos estudiar el significado de la Pascua en sí, tanto en sus escrituras como en sus tradiciones. De nada serviría hablar de cómo Jesús instituyó una nueva Pascua sin familiarizarse antes con la de Egipto, y con su significado para los judíos del siglo I. Aunque sus aspectos básicos nos sean conocidos, lo que nos importa aquí son los detalles. Por tanto, antes de fijarnos en esa Cena, descubramos cómo era la Pascua[1] en el Antiguo Testamento y en tiempos de Jesús.

# RAÍCES BÍBLICAS DE LA PASCUA

Para entender lo que hizo Jesús en la Última Cena dentro del contexto judío, primero debemos comprender la forma que adoptaba la Pascua en la propia Escritura. Aunque se menciona numerosas veces, la descripción más importante es la que aparece en Éxodo 12. Esta crónica no solo cuenta la historia de lo que ocurrió en la noche de la primera Pascua, sino que ofrece unas instrucciones detalladas acerca del modo en el que debían celebrar los judíos la festividad. De entonces en adelante, hasta el tiempo de Jesús (y más tarde), tendría lugar en cada primavera como un «día de recuerdo», una disposición que debía cumplirse «por siempre» (Ex 12, 14). El Libro del Éxodo no solo cuenta lo que sucedió entonces, sino que prescribe la liturgia pascual —el sacrificio— que debían llevar a cabo los judíos, esa noche y siempre.

La importancia de esta primera liturgia radica en que, a partir de ella, se modela la futura tradición judía, igual que hará Jesús durante la Última Cena. De ahí la importancia de prestar atención a las instrucciones que dio Dios a Moisés, y que los judíos debían cumplir. Aunque cualquier judío piadoso las conocería al detalle, será de gran ayuda que nosotros refresquemos su recuerdo y revisemos los pasos básicos descritos en el Antiguo Testamento.

## *Paso 1: Escoger un cordero macho sin defecto*

Lo primero que debía hacer cada hombre para el sacrificio pascual[2] era elegir un cordero sin tara, macho, de un año, que ofrecería en nombre de su familia. Como dijo Dios a Moisés,

Este mes será para vosotros el comienzo de los meses; será el primero de los meses del año. Hablad a toda la comunidad de Israel y decid: El día diez de este mes tomará cada uno para sí una res de ganado menor por familia, una res de

ganado menor por casa… El animal será sin defecto, macho, de un año. Lo escogeréis entre los corderos o los cabritos. Lo guardaréis hasta el día catorce de este mes (Ex 12, 1—6).

Se requiere explícitamente que el cordero pascual tenga menos de un año y que sea macho y «sin defecto», característica que indica que no puede ser cualquier cordero. Tiene que estar libre de taras, ni desfigurado, ni renqueante ni enfermo de algún modo. Tiene que ser perfecto.

*Paso 2: Sacrificar el cordero*

El segundo paso consistía en que el padre de cada casa sacrificase el cordero, en el día catorce del mes de nisán, en primavera, entre marzo y abril. Como dice Dios a Moisés,

Lo guardaréis hasta el día catorce de este mes; y toda la asamblea de la comunidad de los israelitas lo inmolará entre dos luces (Ex 12, 6).

Durante el sacrificio del cordero era de suma importancia que no se le quebrase ningún hueso (Ex 12, 46), de tal forma que ese animal sin mancha sería sacrificado en plenitud, sin deslucir su perfección.

Se trataba, es preciso recordarlo, de una acción sacerdotal; aunque los lectores modernos pueden desconocerlo, en el antiguo Israel solo los sacerdotes podían ofrecer sacrificios de sangre. En eso consistía su función, y se apartaban del resto para ejercerla. Esto es importante porque en la época del éxodo de Egipto, el derecho sacerdotal al sacrificio pertenecía a las doce tribus, que estaban llamadas a ser «un reino de sacerdotes» (Ex 19, 6). Así pues, existía entonces[3] lo que se podría llamar un «sacerdocio natural» de padres e hijos, de tal forma que «todo hombre» (Ex 12, 3) pudiese actuar como tal en su propia casa,

escogiendo y sacrificando al cordero pascual.

Más adelante, el privilegio de ofrecer sacrificios les sería negado a once tribus, y recaería sobre otra, la de Leví, algo que sucedió cuando la mayoría de ellas cayeron en la idolatría y adoraron al becerro de oro (cfr. Éxodo 32). Tras este desgraciado proceder, los levitas fueron «ordenados» sacerdotes para el culto del Dios de Israel, porque solo ellos habían respondido al llamamiento de Moisés a renunciar a la idolatría y ponerse del lado del Señor (Ex 32, 39). Durante toda la historia de Israel a partir de ese punto y hasta la época de Jesús, los levitas fueron los únicos que podían servir en el templo y ofrecer sacrificios de sangre. Si uno pertenecía a la tribu de Rubén, a la de Simeón o incluso a la tribu real de Judá, no podía ir hasta el altar para derramar la sangre del sacrificio.

Sin embargo, cuando se celebró la primera Pascua, no era así; antes de adorar al becerro de oro, los hombres de todas las tribus ejercían de sacerdotes para realizar la ofrenda del cordero, salvar a su pueblo y librarlo de la muerte.

*Paso 3: Impregnar con la sangre del cordero*

El tercer paso del sacrificio pascual consistía en esparcir la sangre del cordero sobre las puertas de las casas de todos los israelitas, signo visible del sacrificio que habían realizado. «Luego tomarán la sangre y untarán las dos jambas y el dintel de las casas donde lo coman» (Ex 12, 7).

Aunque el Libro del Éxodo no especifica cómo se debía sacrificar el cordero, en el antiguo Israel el método habitual consistía en rajar la garganta del animal, dejando que la sangre manase hasta alguna vasija sagrada. A continuación, el sacerdote la portaba hasta el altar y la ofrecía en sacrificio, práctica que parece responder a las instrucciones más detalladas de Moisés con respecto a la sangre del cordero:

Llamó Moisés a todos los ancianos de Israel y les dijo: «Id en busca de reses menores para vuestras familias e inmolad la Pascua. Tomaréis un manojo de hisopo, lo mojaréis en la sangre que está en la vasija y untaréis el dintel y las dos

jambas con la sangre de la vasija; y ninguno de vosotros saldrá de la puerta de su casa hasta la mañana. Yahvé pasará y herirá a los egipcios, pero al ver la sangre en el dintel y en las dos jambas, Yahvé pasará de largo por aquella puerta y no permitirá que el Exterminador entre en vuestras casas para herir (Ex 12, 21—23).

Hay aquí tres aspectos interesantes. En primer lugar, la sangre del cordero debía derramarse en una «vasija». Es llamativo que, a pesar de que la palabra hebrea pueda referirse a una vasija corriente (saph), de uso ordinario, en un contexto de sacrificio suele ser más frecuente el término técnico[4] para las sagradas, como las «vasijas [siphot] de plata» que se usaban en el templo (2 Re 12, 14) para ofrecer líquidos, como la sangre, el agua o el vino. En segundo lugar, la sangre debía esparcirse sobre jambas y dinteles de cada vivienda, es de suponer que para mancharlas. De este modo, la sangre del cordero serviría de signo visible permanente del sacrificio realizado, de tal forma que el ángel exterminador (y cualquiera que pasase por ahí) pudiese saber quién lo había hecho y quién no. Y, por último, todo el ritual exigía del uso de una rama de «hisopo»[5], una planta resistente y áspera, habitual en el Medio Oriente, y cuyas hojas y flores absorbían bien los líquidos, lo que la convertía en un instrumento muy adecuado para impregnar los marcos de las puertas. Como se verá más adelante, el hisopo, la sangre y la madera aparecerán de nuevo cuando llegue el momento de la Pascua de Jesús.

Por el momento, lo principal es saber que el fin del sacrificio pascual —así como su efecto— era liberarse de la muerte por la sangre del cordero. No se trataba de un sacrificio cualquiera, porque tenía el poder de evitar la muerte.

*Paso 4: Comer la carne del cordero*

El cuarto paso del sacrificio de la Pascua es, curiosamente, el que suele olvidarse, a pesar de que resulte el más importante a la hora de comprender lo que hizo Jesús durante la Última Cena. Después de matar al cordero, recoger su sangre y esparcirla por la entrada de las casas, los israelitas debían comérselo:

En aquella misma noche comerán la carne. La comerán asada al fuego, con ázimos y con hierbas amargas. Nada de él comeréis crudo ni cocido, sino asado, con su cabeza, sus patas y sus entrañas. Y no dejaréis nada de él para la mañana; lo que sobre al amanecer lo quemaréis. Así lo habéis de comer: ceñidas vuestras cinturas, calzados vuestros pies, y el bastón en vuestra mano; y lo comeréis de prisa. Es Pascua de Yahvé. Yo pasaré esta noche por la tierra de Egipto y heriré a todos los primogénitos del país de Egipto, desde los hombres hasta los ganados, y me tomaré justicia de todos los dioses de Egipto (Ex 12, 8—12).

Una vez más, este paso de la Pascua queda a veces ensombrecido por el más dramático y memorable de untar la sangre, aunque de hecho resulte igual de importante, o más. Por ejemplo, si a una familia no le gustaba el cordero, ¿qué habría ocurrido? Podían elegirlo, sacrificarlo, utilizar su sangre, pero no comérselo. ¿Cuál habría sido el resultado? En realidad, el Libro del Éxodo no lo dice, pero cabe sospechar que, al levantarse al día siguiente, encontrasen muerto a su primogénito. Como sabía cualquier judío de la Antigüedad, el sacrificio pascual no concluía con la muerte del cordero, sino al comer su carne. La Biblia dice cinco veces que deben «comérselo», enfatizando así, cinco veces, que se trata de un banquete sacrificial. La Pascua no termina con la muerte de la víctima, sino con una especie de «comunión», consumiendo la carne del sacrificio que se había realizado en su favor.

Así lo hacían los israelitas. Comían «la carne» del cordero pascual la misma noche de su sacrificio, asándolo y consumiéndolo con el pan sin levadura y las hierbas amargas. La presencia del «pan sin levadura» (matzah en hebreo) simbolizaba la urgencia con la que abandonaron Egipto, sin tiempo para dejarlo fermentar. En una tradición posterior, las hierbas amargas acabarían simbolizando los sufrimientos padecidos en Egipto. En cuanto al cordero, no podía cocerse ni comerse crudo, ni tampoco partirse. Había que atravesarlo con varas de madera, asarlo sobre el fuego y comérselo por la noche, sin dejar nada para el día siguiente. Algunos expertos han sugerido que la Pascua podía pertenecer a una categoría especial de sacrificio, llamada «ofrenda de agradecimiento»[6] o, en hebreo, todah (cfr. Levítico 7), en agradecimiento por haber escapado de la muerte.

Por último, hay que observar que, según el Éxodo, la Pascua no era una «celebración abierta», sino una festividad vinculante, de la que solo podían participar los israelitas. Cualquier «extranjero» gentil —esto es, no israelita— que quisiese comer la carne del cordero debía circuncidarse antes y pasar a formar parte de su pueblo (Ex 12, 43—49). Por lo tanto, no era una comida ordinaria, sino un ritual familiar sagrado en el que solo tomaba parte la familia de Dios por su alianza.

*Paso 5: Guardar la Pascua como un «Día de Conmemoración»*

El quinto y último paso no era menos fundamental; desde la primera, la Pascua no pretendía ser una fiesta única, sino que se consideraba un día de recuerdo, una celebración anual que Israel debía repetir:

Este será un día memorable para vosotros, y lo celebraréis como fiesta en honor de Yahvé de generación en generación. Decretaréis que sea fiesta para siempre… (Ex 12, 14).

Guardad este mandato como decreto perpetuo para vosotros y vuestros hijos. También guardaréis este rito cuando entréis en la tierra que os dará Yahvé, según su promesa. Y cuando os pregunten vuestros hijos: «¿Qué significa para vosotros este rito?», responderéis: «Este es el sacrificio de la Pascua de Yahvé, que pasó de largo por las casas de los israelitas en Egipto cuando hirió a los egipcios y salvó nuestras casas». Entonces el pueblo se postró para adorar. Fueron los israelitas e hicieron lo que había mandado Yahvé a Moisés y a Aarón; así lo hicieron (Ex 12, 24—27).

Queda claro que el último paso de la Pascua consistía en repetir esa liturgia. Todos los años, en primavera, en el día catorce del mes de nisán, Israel celebraría ese «día memorable» en honor de la salvación que Dios les había procurado por

manos de Moisés (Ex 13, 1—10; Dt 16, 1). Este mandamiento de renovar el sacrificio anualmente muestra que, para Israel, la Pascua no fue un acontecimiento puntual, ocurrido una vez y después abandonado. La Pascua se observaría para siempre, hasta el fin de los tiempos.

Resumiendo lo visto hasta ahora, en el Antiguo Testamento, estos son los cinco pasos básicos de la antigua Pascua:

Paso 1: Escoger un cordero macho sin defecto.

Paso 2: Sacrificarlo.

Paso 3: Impregnar con su sangre la casa como «signo» de ese sacrificio.

Paso 4: Comerse la carne del cordero con pan sin fermentar.

Paso 5: Cada año, celebrar la Pascua como un «día de recuerdo» del éxodo, para siempre.

Esta es la Pascua del éxodo de Egipto según la liturgia bíblica, con la que estarían familiarizados todos los israelitas después de leer las Escrituras y celebrarla año tras año.

Sin embargo, la primera Pascua no fue idéntica a la que se celebraba en tiempos de Jesús. Además de lo dispuesto en las Escrituras, había tradiciones. En el siglo I d. C., la fiesta incluía aspectos similares a la del éxodo, pero también otros distintos, por lo que, antes de analizar la Última Cena, debemos estudiar esas diferencias, para entender así los actos de Jesús en su contexto.

# ¿CÓMO SE CELEBRABA LA PASCUA EN TIEMPOS DE JESÚS?

Durante los quince siglos, más o menos, transcurridos entre el éxodo de Egipto y los tiempos de Jesús, la Pascua judía evolucionó y cambió, como ocurre con la mayoría de las celebraciones litúrgicas; se van ampliando o reduciendo, se añaden unos elementos y se eliminan otros. En lo que respecta a la Pascua, algunos pasos, como el de salpicar de sangre las jambas de las puertas, había caído en desuso. Otros se mantenían, como el de comer la carne del cordero, y las generaciones posteriores iban explicando su significado, e incluso enriqueciéndolo. También se añadieron ritos y rituales a la fiesta, como el de beber vino.

Para saber cómo se celebraba en la época de Jesús, dados estos cambios, no basta con leer el Antiguo Testamento; es preciso recurrir a las antiguas descripciones judías de la Pascua ajenas a la Biblia. En estos escritos aparecen al menos cuatro diferencias[7] fundamentales entre la Pascua original y las posteriores que merecen nuestra atención.

## *El sacrificio pascual en el templo*

La primera diferencia tiene que ver con el emplazamiento; en la Pascua original, el cordero se sacrificaba y comía en las casas de los israelitas, en Egipto. En tiempos de Jesús, se hacía en el templo, y se consumía en la ciudad de Jerusalén. Además, en la primera cualquier padre de familia podía ofrecer el sacrificio en nombre de los suyos, pero más tarde solo les estaba permitido a los sacerdotes levitas derramar la sangre en el altar. Esta restricción del sacrificio al templo fue dictada por Dios en la Torá:

No podrás sacrificar la Pascua en ninguna de las ciudades que Yahvé tu Dios te da, sino que sólo en el lugar elegido por Yahvé tu Dios para morada de su

nombre, sacrificarás la Pascua, por la tarde a la puesta del sol, hora en que saliste de Egipto (Dt 16, 5—7).

Dos ideas destacan en este pasaje. Resulta evidente que la Pascua judía no es solo una comida, sino un «sacrificio» (zebah), el «sacrificio de la Pascua de Yahvé» (Ex 12, 27; Dt 16, 5). Además, como con cualquier otro animal sacrificado en tiempos de Jesús, el cordero pascual solo podía ofrecerse, legítimamente, en un lugar: el templo de Jerusalén, donde Dios había escogido que habitase su nombre.

Hay que subrayar esta relación entre la Pascua y el templo. Un judío que viviese en tiempos de Jesús, para cumplir con la Pascua, no podía ir simplemente al mercado y comprar un cordero para sacrificarlo y comérselo en la intimidad de su hogar. Antes había que llevarlo al templo de Jerusalén y entregárselo a un sacerdote ordenado para que lo sacrificase. Por eso, durante la Pascua, la ciudad de Jerusalén estaba abarrotada de peregrinos que se dirigían a ese lugar. Es una suerte que no tengamos ni siquiera que imaginarnos la escena, porque en los escritos de Josefo disponemos de un testimonio de primera mano. Recordemos que Flavio Josefo[8] no fue solo un historiador; también fue un sacerdote del siglo i. En su Historia de la guerra de los judíos ofrece un recuento detallado del número de sacrificios que se ofrecían anualmente durante la Pascua:

Estos sumos sacerdotes[9], cuando llega la fiesta que se llama de la Pascua, realizan los sacrificios, desde la novena hora [sobre las 3 de la tarde] hasta la undécima [hacia las 5], en un número no inferior a diez para cada sacrificio (porque no es conforme a la ley que celebre cada uno), y muchos de nosotros somos hasta veinte; y teniendo en cuenta que el número de sacrificios era de 256.500, con la prohibición de que no se juntasen menos de diez, la suma total es de 2.700.200 personas (Josefo, Guerra 6, 423—27).

Aunque esté exagerada, es una cifra asombrosa: ¡más de doscientos mil corderos para dos millones de personas! Al lector moderno, quien probablemente jamás ha visto cómo se sacrifica un animal, y menos a miles en un solo día, le será difícil de imaginar la cantidad de sangre que derramarían los sacerdotes durante

la Pascua. Pero los judíos, como Jesús y sus discípulos, quienes celebrarían esa festividad todos los años de su vida adulta, no podrían olvidarlo. Nadie que viviese en la época del templo podría llevarse a error: la Pascua era, en primer lugar, un sacrificio, y después una comida.

Hay que subrayar este aspecto sacrificial, porque el concepto pascual moderno se configura sobre todo a partir de la comida judía moderna, llamada Seder. Como se verá en el capítulo VI, La cuarta copa y la muerte de Jesús, el Seder tiene raíces antiguas, y numerosos paralelismos con la comida pascual tal y como se celebraba en tiempos de Jesús, pero también una diferencia clara con respecto a lo que era tradicional en el siglo I, y es que el Seder no es un sacrificio en el templo.

Históricamente esta diferencia surgió, cuarenta años después de la muerte de Jesús, en el 70 d. C., cuando los ejércitos romanos destruyeron el templo de Jerusalén. Desde entonces y hasta hoy no se ha reconstruido, y por lo tanto los sacrificios de sangre que ordenaba la ley de Moisés han dejado de celebrarse. La desaparición del templo conllevó también la extinción del sacerdocio levítico ordinario, cuya principal función era, precisamente, la de ofrecer estos sacrificios. Sin templo[10] y sin sacerdotes, el judaísmo hubo de cambiar después del año 70. La sinagoga reemplazó al templo como lugar privilegiado de adoración (la palabra griega synagoge significa «asamblea» o «lugar de reunión»). Los rabinos se alzaron como los maestros del pueblo judío en sustitución de los levitas (rabbi, en hebreo «mi señor» o «mi maestro»). Rabinos y sinagogas habían existido antes de la destrucción del templo, y se habla de ellos con frecuencia[11] en los Evangelios, pero estaban subordinados al santuario principal y a sus sacerdotes, donde se rendía culto según la ley mosaica y bajo la forma del sacrificio.

A riesgo de resultar anacrónico, se puede decir que el judaísmo en tiempos de Jesús se parecía más al catolicismo, con sus sacerdotes y el culto centrado en el sacrificio, mientras el judaísmo rabínico posterior a la destrucción del templo era semejante al protestantismo (doctores de la Escritura, adoración sin sacrificios). En resumen, dado que Jesús vivió durante la época del templo, al celebrar la Pascua lo haría con un sacrificio guiado por un sacerdote, y no con una comida encabezada por un laico.

*La crucifixión de los corderos pascuales*

La segunda diferencia entre el primer éxodo y la Pascua se relaciona con el modo de sacrificar al cordero en el templo. Hay pruebas, y resultan fascinantes, de que en el siglo I los corderos, en el templo, no solo se sacrificaban, sino que, por así decirlo, se crucificaban.

Como ha demostrado[12] el investigador israelí Joseph Tabory, según la Misná, cuando el templo aún estaba en pie, después del sacrificio del cordero los judíos «atravesaban con unas varas finas» de madera las paletas del cordero para colgarlo y desollarlo (Pesajim 5, 9). Además de ese travesaño también «deslizaban» una «rama de granado» «desde el hocico hasta las patas traseras» (Pesajim 7, 1). Tabory concluye[13] diciendo que «el examen de los textos rabínicos… parece demostrar que en Jerusalén el cordero pascual de los judíos se ofrendaba de un modo que recordaba a una crucifixión». Esta idea está respaldada también por los escritos de san Justino Mártir, un cristiano que vivió a mediados del siglo ii d. C., y en cuyo diálogo con un rabino llamado Trifón, afirma:

El cordero se asa[14] y se sazona en forma de cruz. Se le atraviesa con un espetón desde las extremidades inferiores hasta la cabeza, y otro sobre el lomo, al que se amarran las patas (Justino Mártir, Diálogo con el judío Trifón, 40).

Si estas descripciones de la Pascua de la Misná y de Justino Mártir son ciertas —y no hay motivos para dudarlo— entonces Jesús habría presenciado muchas veces la «crucifixión» de miles de corderos pascuales en el templo de Jerusalén. Este es un aspecto de la Pascua que no se menciona ni en la Biblia ni en el Seder judío moderno, pero que arroja luz sobre la imagen que pudo tener Jesús acerca de su destino.

Como se verá enseguida, Jesús comparará su sufrimiento y muerte con la del cordero pascual, tal vez con la intención de que recordase a la de los corderos en el templo. No solo se derramaría su sangre, sino que también él sería «crucificado», y a su cuerpo lo atravesarían los maderos de la cruz romana,

como a tantos judíos antes que a él (cfr. Mt 16, 24).

*Participar en la primera Pascua*

La tercera diferencia crucial entre la Pascua original y la tradición judía posterior es que, para los rabinos de la Antigüedad, cada celebración anual de la Pascua suponía una intervención en el primer éxodo. En tiempos de Jesús[15], la Pascua no era solo un sacrificio, sino también un «memorial» o «recuerdo» (Ex 12, 14), por el que el pueblo judío recordaba y, en cierto modo, hacía presente, la liberación que les habían procurado sus antecesores en el éxodo de Egipto.

Con el paso de los siglos, esta doble función de recordar el pasado y de hacerlo presente se plasmó en diversos rituales que quedaron recogidos por la tradición. Por ejemplo, según la Misná, durante la comida pascual el hijo preguntaba al padre: «¿En qué se diferencia esta noche de las demás noches?», a lo que este respondía repitiendo la historia de Abraham y del éxodo (Misná, Pes 10, 4). El padre también recordaba el éxodo al describir las distintas partes de la comida pascual, y al señalar que la «Pascua» recordaba el «paso» de Dios frente a las casas de los israelitas, que el pan ázimo evocaba la salida de Egipto y que las hierbas amargas traían a la memoria el sufrimiento del pueblo esclavizado (Misná, Pes 10, 5). En conjunto, volvían la mirada haca la experiencia de opresión del pasado, pero también la llevaban al presente:

En cada una de las generaciones[16] ha de considerarse cada uno a sí mismo como si hubiese él salido de Egipto, ya que está escrito: «En aquel día harás saber a tu hijo: “Esto es con motivo de lo que hizo conmigo Yahvé cuando salí de Egipto”» (Ex 13, 8). Por esto estamos obligados a dar gracias, alabar, entonar loas, magnificar, ensalzar, glorificar, bendecir, exaltar y sublimar a quien hizo con nosotros y con nuestros padres todos estos prodigios. Nos sacó de la esclavitud a la libertad, de la tristeza a la alegría, del luto a la fiesta, de las tinieblas a la extraordinaria luz, de la servidumbre a la redención. Digamos ante él aleluya (Misná, Pes 10, 5).

Estas palabras ponen de manifiesto que, para los antiguos judíos, la fiesta de la Pascua no era solo un recuerdo de lo que Dios había hecho por sus antepasados, sino que, de algún modo misterioso, consideraban cada Pascua, «en cada una de las generaciones», como una forma de compartir ese acto redentor original. Aun siglos después del primer éxodo, el padre se refería a ese hecho como si lo hubiese experimentado.

Es decir, los antiguos celebrantes judíos no solo recordaban el éxodo, sino que participaban activamente en él y, desde su perspectiva, y sin importar el tiempo que hubiese transcurrido desde la época de Moisés, la salvación alcanzada en esa huida no se aplicaba solo a «nuestros padres», sino a «nosotros». Y, desde luego, la principal vía[17] para recordar y participar en el acto de redención primigenio era, por descontado, la celebración de la Pascua.

*La Pascua del Mesías*

La última diferencia entre la Pascua original y la judía tradicional es que, en algunos casos, esta última vinculaba la festividad pascual con la venida del Mesías y el amanecer de la era de salvación.

Por ejemplo, el rabino Josué, comentarista del Libro del Éxodo, hijo de Ananías, de ascendencia sacerdotal y adscrito al templo hasta su destrucción, dice que «en esa noche[18] fueron redimidos, y en esa noche serán redimidos» (Mekilta sobre el Éxodo 12, 42). La futura redención, por tanto, tendrá lugar en la misma noche que la original: la de Pascua. En esta misma línea, en el Midras Rabá, Dios dice a su pueblo «En esta misma noche —la de Pascua— sabed que yo os salvaré» (Éxodo Rabá 18, 11). Y de nuevo: «El Mesías llamado primero vendrá en el mes primero» (Éxodo Rabá 12, 42, sobre Isaías 41, 27). El «mes primero» del año litúrgico judío era el mes de nisán, cuando se celebraba la Pascua. Todas estas tradiciones rabínicas parecen sustentarse en el hecho de que, en la Biblia, se dice de la noche de Pascua que es una «noche de guardia» (Ex 12, 42). En la primera, se esperaba la llegada del ángel destructor, y en la tradición judía posterior la noche de Pascua se convirtió en una noche de guardia ante la venida del Mesías y de su redención.

Una vez más, los escritos cristianos primitivos recogen estas creencias judías.

San Jerónimo, posiblemente el mayor experto bíblico de la Iglesia en la Antigüedad (ca. 400 d. C.), era consciente del vínculo entre la Pascua judía y la llegada del Mesías:

Los judíos sostienen[19] la tradición de que el Mesías aparecerá a medianoche, igual que en la época de Egipto, cuando se celebró la Pascua (por primera vez). (Jerónimo, Comentario sobre Mateo 25, 6).

A la luz de estos indicios, tanto judíos como cristianos, el biblista moderno Joachim Jeremias resume así su postura acerca de la Pascua y el Mesías:

La celebración de la Pascua[20] judía en tiempos de Jesús es prospectiva y retrospectiva. En esa festividad, el pueblo de Dios recuerda la indemnidad misericordiosa de las casas marcadas con la sangre del cordero pascual y la liberación de la servidumbre de Egipto. Al mismo tiempo, la Pascua es una mirada anhelante a la futura liberación, de la que la de Egipto es el prototipo. Esta tipología es la que respaldó, «de un modo más amplio que ninguna otra en los primeros tiempos, la forma final que tomaría la doctrina de la salvación». ¡El Mesías llegará la noche de Pascua!

El Mesías vendrá la noche pascual, en la que Dios también redimirá a su pueblo. Con estas creencias judías en mente, podemos estudiar ahora las acciones de Jesús durante su definitiva comida pascual, que celebró la noche en la que comenzó su pasión.

# JESÚS Y LA NUEVA PASCUA

Ya podemos establecer ciertos vínculos entre la Pascua bíblica, la antigua tradición judía y las palabras y hechos de Jesús. Si Jesús se vio a sí mismo como el iniciador de un nuevo éxodo, del que además suponía que comenzaría con una nueva Pascua, ¿cuándo pensó que tendría lugar esa festividad? Si volvemos la mirada hacia los Evangelios, solo hay una respuesta posible: la Última Cena, cuando Jesús celebró[21] la Pascua definitiva con su vida, inmediatamente antes de su propio «éxodo», que «iba a cumplir en Jerusalén» (Lc 9, 31).

Como ya he indicado antes, en la Última Cena Jesús no solo celebraba un año más la conmemoración del éxodo de Egipto, con toda su importancia, sino que estaba instituyendo, deliberadamente, una nueva Pascua, con la que se ponía en marcha un nuevo éxodo. Para entenderlo bien debemos prestar atención a las similitudes entre la Última Cena y las demás comidas pascuales judías, pero también a sus diferencias. Si nos centramos en esa comparación, nos daremos cuenta de que Jesús estaba cumpliendo la antigua alianza pascual y, al mismo tiempo, llevando a su plenitud la esperanza de Israel en una nueva Pascua, la del Mesías.

La primera semejanza es la más básica: Jesús celebró la Última Cena en la noche de Pascua, la misma en la que los judíos consumían la carne de los corderos. Antes de describir esa cena, los Evangelios identifican de un modo explícito y reiterado ambas celebraciones:

El primer día de los Ázimos, los discípulos se acercaron a Jesús y le dijeron: «¿Dónde quieres que te hagamos los preparativos para comer el cordero de Pascua?». Él les dijo: «Id a la ciudad, a casa de fulano, y decidle: “El Maestro dice: Mi tiempo está cerca; en tu casa voy a celebrar la Pascua con mis discípulos”». Los discípulos hicieron lo que Jesús les había mandado, y prepararon la Pascua (Mt 26, 17—19).

El primer día de los Ázimos, cuando se sacrificaba el cordero pascual, le dicen sus discípulos: «¿Dónde quieres que vayamos a hacer los preparativos para que comas el cordero de Pascua?» (Mc 14, 12).

Cuando llegó la hora, se puso a la mesa con los apóstoles; y les dijo: «Con ansia he deseado comer esta Pascua con vosotros antes de padecer» (Lc 22, 14—15).

En estos pasajes se ve con claridad que la cena de Jesús tuvo lugar inmediatamente después del «sacrificio» de los corderos pascuales, una vez que los discípulos hubieron terminado de preparar el Cenáculo para la celebración de la Pascua (pascha en griego). Los evangelistas se toman grandes molestias para subrayarlo: como judíos observantes, Jesús y sus discípulos guardaron la fiesta de Pascua la noche antes de su muerte.

En segundo lugar, el que esté familiarizado con la comida pascual judía detectará a primera vista[22] los detalles semejantes. Por ejemplo, Jesús y los suyos comieron la Última Cena en Jerusalén, no en la ciudad de Betania en la que habían estado hasta entonces (Mc 14, 13; Jn 18, 1), lo que cuadra[23] con la tradición judía de que la comida debía hacerse tras las puertas de Jerusalén. Cristo y los doce lo hicieron, además, por la noche, algo que distinguía a esa comida pascual, que tenía lugar «por la tarde, a la puesta del sol» (Dt 16, 6). También tomaron vino, algo necesario para cumplir con la Pascua, y que la diferenciaba de las comidas ordinarias, en las que se tomaba agua (Misná, Pes 10, 1). Más importante aún, el hecho de que Jesús les explicase el significado del pan señala, sin lugar a dudas, a la Pascua. Como se ha visto, el padre de familia respondía a las preguntas de su hijo detallándole el simbolismo del pan sin levadura (Ex 12, 26—27; Misná, Pes 10, 5). Pero, por si esto no fuese suficiente, la Última Cena concluyó con el cántico de un «himno» (Mt 26, 30; Mc 14, 26). Se menciona en concreto el Salmo 118, denominado el «Gran Halel», que la tradición judía situaba al final de la comida pascual.

Frente a estas similitudes, la Última Cena también presentaba diferencias —radicales— con una Pascua ordinaria, como cualquier judío, y también los apóstoles, habría señalado. Por una parte, la Pascua se celebraba en familia, con el padre ejerciendo de cabeza. En la Última Cena, sin embargo, fue Jesús el que

actuó como anfitrión y guía de los Doce, aunque no fuese padre de ninguno de ellos. Además, en la Pascua ordinaria todo giraba en torno a la alianza de Dios con Abraham, el éxodo de Egipto y la entrada en la tierra prometida de Canaán. Sin embargo, Jesús habló de la «nueva alianza», de la que Jeremías había profetizado que se llevaría a término en una era de salvación (1 Cor 11, 25; Jr 31, 31—33). Y, sobre todo, en la Pascua judía la liturgia se centraba en el cuerpo y la sangre del cordero sacrificado. Primero se degollaba, y los sacerdotes del templo derramaban su sangre en el altar. A continuación, la familia llevaba el cuerpo desde allí hasta la mesa pascual, y el padre explicaba su significado. Pero en la Última Cena Jesús hizo algo desacostumbrado; con su explicación, cambió el foco, del cuerpo y la sangre del cordero (que no mencionó) hacia su cuerpo y su sangre.

La intensidad de esta diferencia queda reforzada si se comparan las palabras de Jesús con otras descripciones de la Pascua. Por ejemplo, la Misná, al referirse a la celebración cuando el templo aún existía, habla sin cesar del «cuerpo» del cordero pascual: «El rabino Eliezer, hijo del rabino Sadoc dice… Y en el templo santo presentaban ante él el cuerpo de la ofrenda pascual» (Misná, Pes 10, 3—4).

Compárese con lo que dice Jesús en la Última Cena: «Mientras estaban comiendo, tomó Jesús pan y lo bendijo, lo partió y, dándoselo a sus discípulos, dijo: “Tomad, comed, este es mi cuerpo”» (Mt 26, 26).

En esta línea, antes de que el templo fuese destruido, el culmen del sacrificio pascual era el derramamiento de la sangre del cordero. La Misná, una vez más, lo describe en detalle:

El cordero pascual era sacrificado por tres grupos… Cuando entraba el primer grupo, se llenaba el atrio. Cuando se cerraban las puertas del atrio… Los sacerdotes estaban formando dos filas y teniendo en sus manos vasos de plata y de oro. Una fila tenía todos los vasos de plata y la otra los de oro…. Un israelita lo inmolaba, el sacerdote recibía (la sangre) y la entregaba a su compañero y este al suyo, recibía el (vaso) lleno y devolvía el vacío. El sacerdote que estaba más cercano al altar la vertía de una vez sobre las basas.

Cuando salía el primer grupo, entraba el segundo. Cuando salía el segundo, entraba el tercero… Recitaban el halel. Cuando terminaban, lo repetían por

segunda vez (Misná, Pes 5, 5—7).

El espectáculo del derramamiento de sangre debía ser realmente impactante, especialmente si eran 200 000 los corderos sacrificados. Una vez más, podemos contraponer el énfasis rabínico en la sangre del cordero con lo que dice Jesús en la Última Cena:

Mientras estaban comiendo, tomó Jesús pan y lo bendijo, lo partió y, dándoselo a sus discípulos, dijo: «Tomad, comed, este es mi cuerpo». Tomó luego una copa y, dadas las gracias, se la dio diciendo: «Bebed de ella todos, porque esta es mi sangre de la Alianza, que es derramada por muchos para perdón de los pecados» (Mt 26, 27—28).

Al comparar los gestos de Jesús con estas tradiciones judías no hace falta demasiada imaginación para entender lo que decía. Con sus palabras sobre el pan y el vino durante la Última Cena, afirma de forma inequívoca: «Soy el cordero de la nueva Pascua del nuevo éxodo. Esta es la Pascua del Mesías, y yo soy el nuevo sacrificio».

Si esta interpretación es correcta, entonces sus implicaciones son enormes. En primer lugar, muestra que Jesús cumplió con la Pascua judía, pero también la alteró a conciencia, instituyendo así una nueva Pascua. Como hombre judío había celebrado muchas pascuas, y tenía la certeza absoluta de lo que estaba cambiando. Afirmaba que esa no era una Pascua ordinaria, sino la del Mesías, la noche en la que algunos judíos creían que Israel sería, por fin, «redimida» (Éxodo Rabá 18, 11). Por eso Jesús pudo decir que sería su sangre —no la del cordero— la que se derramaría para el perdón de los pecados.

Una segunda pista de que la Última Cena era una nueva Pascua fue el mandamiento de Jesús de que sus actos se repitiesen. Al decir a sus discípulos «haced esto en conmemoración mía» (1 Cor 11, 25), en sus palabras resonaba el mandamiento de Dios de celebrar la Pascua como un día «memorable» (Ex 12, 14). Con esa expresión indicaba a los suyos que perpetuasen el sacrificio de la nueva Pascua en el futuro y, aunque tal vez se nos haya pasado por alto, también

estaba restaurando el sacerdocio original de las doce tribus de Israel. Como sabría cualquier judío de la Antigüedad, solo los sacerdotes podían «derramar» la sangre (Mt 26, 27—28), pero precisamente eso fue lo que ordenó hacer Jesús a sus doce discípulos en su memoria. Es significativo que, a pesar de que el sacrificio de los corderos cesase con la destrucción de Jerusalén por los romanos en el 70 d. C., la ofrenda que Cristo[24] pidió a sus discípulos continúe hasta el día de hoy.

En resumen, al ubicar su cuerpo y sangre en el centro de esta nueva Pascua, Jesús reveló que se consideraba a sí mismo el nuevo cordero pascual. Como dijo hace más[25] de cincuenta años el gran académico luterano Joachim Jeremias, mediante sus acciones en el Cenáculo, Jesucristo estaba diciendo a sus discípulos: «Voy a la muerte como al verdadero sacrificio pascual». Con estas palabras, Jesús se automanifestaba como el cordero macho sin defecto que moriría para que otros viviesen.

## DEBÉIS COMER EL CORDERO

Una vez sopesado esto, podemos retomar la cuestión inicial del misterio de la Última Cena. ¿Cómo pudo ordenar a sus discípulos Jesús, judío observante, que comiesen su cuerpo y bebiesen su sangre?

Parte de la respuesta se halla en lo que Jesús pensaba de sí y de lo que iba a ocurrirle. Cuando se analiza con calma la Última Cena, se descubre que Jesús no solo se veía como el tan esperado Mesías, el «Hijo del Hombre» que llegaría «en las nubes del cielo» (Mc 14, 61—62; Daniel 7, 14). También se sabía el nuevo cordero pascual, al que sacrificarían para inaugurar el nuevo éxodo, y cuya sangre se derramaría para el perdón de los pecados. Puede que este fuese el motivo por el que esperaba, no solo ser ejecutado, sino también crucificado, como lo eran los corderos en el templo de Jerusalén. Esta identificación de Jesús con el cordero, como se ha visto, es importante porque, tanto en el Antiguo Testamento como en la tradición judía, el sacrificio no se completaba con la muerte, sino con la comida, al consumir la carne del cordero que había sido degollado. Por lo tanto, si Jesús se consideraba el nuevo cordero, es natural que aludiese a su sangre derramada y que ordenase a sus discípulos comer su carne.

Esto suscita de inmediato la cuestión de si Jesús pronunció esas palabras en sentido simbólico o real. Al decir «esto es mi cuerpo», ¿quiso decir «esto representa mi cuerpo»? ¿O, más bien, consideró que la Última Cena era uno de los milagros definitivos, por el que transformó de verdad el pan y el vino en su cuerpo y sangre? ¿Esperaba de sus discípulos que comiesen su carne, bajo la forma del pan?

El significado de la palabra «es» ha provocado incontables batallas, ninguna resuelta. Sin embargo, si se coloca en su contexto, podemos encontrar una solución posible. Porque ese entorno está claro: la Pascua judía. Por lo tanto, volvamos a ella de nuevo. ¿Bastaba en el Antiguo Testamento con sacrificar al cordero? No. ¿Había que comer su carne para que el sacrificio fuese completo? Sí. ¿Habría sido suficiente con un símbolo de la carne del cordero? Por lo que sabemos hasta ahora, la respuesta es negativa.

Por lo tanto, Jesús sabía lo que todos los judíos del siglo I: al llegar la Pascua, no

solo había que matar al cordero. Para dar cumplimiento a la ley ordenada por Dios y salvarse de la muerte había que comerse al cordero. Igual en la vieja Pascua, la del primer éxodo, que en la nueva, la del Mesías. La gran diferencia entre ambas es que, en la nueva, el cordero es una persona, y la sangre redentora es la del Mesías.

Si hubiese alguna duda sobre este vínculo entre la muerte de Jesús como cordero y la necesidad de comer su carne, es importante recordar cómo entendía la Eucaristía, exactamente, uno de los cristianos más judíos de la primera época: el apóstol Pablo. En su Primera carta a los corintios, dice:

Purificaos de la levadura vieja, para ser masa nueva; pues sois ázimos. Porque nuestro cordero pascual[26], Cristo, ha sido inmolado. Así que, celebremos la fiesta, no con vieja levadura, ni con levadura de malicia e inmoralidad, sino con ázimos de pureza y verdad (1 Cor 5, 7—8).

La copa de bendición que bendecimos ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? (1 Cor 10, 16).

En ambas citas Pablo se refiere a la Cena del Señor; en la primera, no solo identifica a Jesús como al nuevo «cordero pascual» sacrificado, sino que basa la celebración de la «fiesta» de la Eucaristía en esa identidad. Puede que este sea el motivo por el que, en la segunda, afirma sin duda que la Eucaristía es una comunión real del cuerpo y la sangre de Jesús. Para Pablo, que veía la Cena con ojos judíos, se trata nada menos que de una nueva Pascua. Cristo, el «cordero pascual», ha sido sacrificado, y por lo tanto los cristianos deben celebrar esa «fiesta» de su cuerpo y sangre.

En resumen, igual que los antiguos judíos consideraban sus Pascuas como una participación en el éxodo de Egipto, también para san Pablo y otros cristianos primitivos la Eucaristía era una participación real en la Última Cena y en la muerte de Jesús.

No obstante, la Pascua no es la única clave para desentrañar el misterio de la Última Cena, ni tampoco responde a todas las preguntas que podríamos hacernos. En primer lugar, si aceptamos que Jesús se consideraba a sí mismo como el cordero pascual, ¿cómo pudo darles a sus discípulos su carne para comer? ¿No sería eso un acto de canibalismo? ¿Y dónde quedaría la ley de Moisés que prohibía beber sangre? Para garantizar que se cumpliese esta última, la del cordero se derramaba sobre el altar, pero jamás se consumía. La respuesta a estas preguntas se encuentra en el siguiente capítulo. Jesús se refirió a la Última Cena como a una nueva Pascua, pero también como a un nuevo maná del cielo.

## 4.

# EL MANÁ DEL MESÍAS

DESPUÉS DE ESTUDIAR LA Última Cena bajo el prisma de la nueva Pascua, empiezan a surgir otras preguntas. Por ejemplo, si Jesús se vio inaugurando un nuevo éxodo, ¿qué alimento consideraba que sería suministrado durante la travesía?

Recordemos que, en el Antiguo Testamento, el pueblo de Israel no fue directamente desde Egipto hasta la tierra prometida. Su trayecto les llevó años de peregrinaje por el desierto: en concreto, cuarenta (Números 32, 13). Denominado por los judíos de la Antigüedad como el «vagar por el yermo», este recorrido fue un momento de grandes pruebas y tribulaciones, durante los cuales la fidelidad de Israel a Dios se vio puesta en entredicho, una y otra vez. Y, durante los años en el desierto, Dios los alimentó diariamente con una comida especial: el maná del cielo.

En este capítulo nos centraremos en la segunda clave para desvelar el misterio de Jesús y de la Última Cena: la esperanza de los judíos en un nuevo maná del cielo. Como se verá, igual que Jesús hizo uso de las creencias judías sobre la Pascua para revelar la naturaleza sacrificial de la Última Cena, también recurrió a las del nuevo maná —el maná del Mesías— para manifestar la naturaleza sobrenatural de la Eucaristía.

Uno de los motivos por los que resulta importante explorar este vínculo entre el maná y la Última Cena deriva de la tendencia que existe a centrar las discusiones acerca de la doctrina de Jesús sobre la Eucaristía en torno al cordero pascual. Desde luego, y tal y como se ha visto, la Pascua es muy importante, pero también es significativo que, cuando Jesús expuso con mayor detalle la doctrina acerca de lo que iba a suceder en la Última Cena, no recurrió a ese elemento. En su lugar, habló del maná del éxodo, el pan sobrenatural del cielo que Dios había dado a los israelitas en el desierto (cfr. Jn 6, 35—59). De hecho, prometió a aquellos que creyesen en él darles ese nuevo maná.

Para ahondar[1] en la importancia de este alimento celestial, debemos retroceder

de nuevo y estudiar el maná original, tanto en el Antiguo Testamento como en las tradiciones judías.

# EL MANÁ EN EL TABERNÁCULO

La historia del maná en el Antiguo Testamento es bien conocida, pero también digna de recordarse; aparece en Éxodo 16, inmediatamente después de la inolvidable crónica del paso del mar Rojo. En esa narración leemos: «Aquel día salvó Yahvé a Israel del poder de los egipcios; e Israel vio a los egipcios muertos a orillas del mar. Y viendo Israel la mano fuerte que Yahvé había desplegado contra los egipcios, temió el pueblo a Yahvé, y creyeron en Yahvé y en Moisés, su siervo» (Ex 14, 30—31).

Con el ahogamiento de los carros y caballos del faraón concluyó, oficialmente, la salida de Egipto. El faraón dejaría de perseguirlos, pero comenzaba la difícil tarea de llegar, por fin, a la tierra prometida. Y, no bien hubo arrancado, los israelitas empezaron a quejarse:

Toda la comunidad de los israelitas empezó a murmurar contra Moisés y Aarón en el desierto. Los israelitas les decían: «¡Ojalá hubiéramos muerto a manos de Yahvé en la tierra de Egipto cuando nos sentábamos junto a las ollas de carne, cuando comíamos pan hasta hartarnos! Vosotros nos habéis traído a este desierto para matar de hambre a toda esta asamblea» (Ex 16, 2—3).

A primera vista, esta respuesta es harto difícil de creer; tan solo un capítulo antes, los israelitas habían presenciado su liberación a manos de Dios en las aguas del mar Rojo, y habían entonado el Cántico de Moisés en acción de gracias (Éxodo 15). Sin embargo, tras una breve estancia en el desierto, empezaron a «murmurar» contra el mismo hombre que los había sacado de allí, como si dijesen: «Puede que en Egipto recibiésemos latigazos en la espalda, pero al menos teníamos la tripa llena». La ironía, claro, estriba en que, según la narración bíblica, los israelitas salieron de Egipto con «grandes rebaños de vacas y ovejas» (Ex 12, 38). ¿Por qué no se las comieron? Aunque solo cabe especular, puede que los israelitas las siguiesen considerando «dioses», los mismos a los que habían adorado (negándose, por tanto, a matarlos) durante su periodo en

Egipto. Hay que recordar que no tardarían mucho en fundir un becerro de oro con sus joyas para rendirle culto (Éxodo 32). Al parecer, Dios les había sacado de Egipto, pero aún no había sacado a Egipto de ellos.

En cualquier caso, en lugar de responder a su rebelión destruyéndolos, Dios realizó un milagro, y les dio un regalo. La historia del maná es bien sabida, pero es preciso releerla minuciosamente, prestando atención a algunos elementos que suelen pasarse por alto:

Yahvé dijo a Moisés: «Mira, yo haré llover sobre vosotros pan del cielo; el pueblo saldrá a recoger cada día la porción diaria; así le pondré a prueba para ver si anda o no según mi ley. Mas el día sexto, cuando preparen lo que hayan traído, la ración será doble que la de los demás días»… Y Yahvé habló a Moisés, diciendo: «He oído las murmuraciones de los israelitas. Diles: Al atardecer comeréis carne y por la mañana os hartaréis de pan; y así sabréis que yo soy Yahvé, vuestro Dios». Aquella misma tarde vinieron las codornices y cubrieron el campamento; y por la mañana había una capa de rocío en torno al campamento. Y al evaporarse la capa de rocío apareció sobre el suelo del desierto una cosa menuda, como granos, parecida a la escarcha de la tierra. Cuando los israelitas la vieron, se decían unos a otros: «¿Qué es esto?». Pues no sabían lo que era. Moisés les dijo: «Este es el pan que Yahvé os da por alimento» (Éxodo 16, 4—5; 11—15).

Aparecen aquí al menos cuatro características del maná que hay que subrayar.

En primer lugar, y no sería preciso indicarlo, según el Antiguo Testamento el maná del desierto no era un pan ordinario, sino milagroso, «pan del cielo», dado directamente por Dios a su pueblo para que lo comiesen. Considero que hay[2] que señalarlo porque en el último siglo, más o menos, se ha convertido en una moda identificar el maná con una sustancia natural, secretada por el tamarisco, o por alguno de los insectos del desierto que se alimenta de sus hojas. Esta teoría surge de ese escepticismo tan marcadamente moderno hacia los milagros, pero no hay nada en la Biblia que lo respalde. Por desgracia, la idea se ha vuelto tan popular que es habitual que no se considere el maná como algo milagroso, sino como una especie de «sebo vegetal» generado por la naturaleza.

En cambio, si se lee con atención lo que dice la Biblia, la naturaleza milagrosa del maná es indiscutible por, al menos, cuatro motivos. En primer lugar, se le denomina «pan del cielo», apuntando a su origen sobrenatural. Además, sin importar si los israelitas recogían mucho o poco, siempre alcanzaba un omer (cerca de un litro), y nunca les duraba más de un día (Ex 16, 16—20). No parece un comportamiento[3] muy habitual en las sustancias naturales. Por otra parte, el Antiguo Testamento recoge que el maná apareció todos los días durante cuarenta años, y que el milagro cesó cuando los israelitas entraron en la tierra prometida (Josué 5), lo que no casa con[4] las secreciones estacionales del árbol del tamarisco, que se producen durante dos meses y en verano. Y, por último y no menos importante, lo fundamental es que los israelitas «no sabían lo que era». Por eso lo llamaron maná, por las palabras hebreas para preguntar «¿Qué es?» (man hu). Si el maná bíblico hubiese sido un fenómeno ordinario, ni su nombre tendría sentido.

En cualquier caso, que los lectores modernos crean o no que un milagro así es posible no tiene nada que ver con el asunto. El asunto es que el Antiguo Testamento describe, sin lugar a dudas, un milagro, y Jesús leyó el Antiguo Testamento. No fue un contemporáneo escéptico. Como otros judíos de la Antigüedad, creería que el maná no era una sustancia natural, sino un pan sobrenatural caído del cielo, y conocería el himno del Libro de los Salmos, que dice:

Y [Dios] a las nubes mandó desde lo alto, abrió las compuertas de los cielos; hizo llover sobre ellos maná para comer, les dio el trigo de los cielos; pan de Fuertes comió el hombre, les mandó provisión hasta la hartura…. Comieron hasta quedar bien hartos, así satisfizo su avidez (Sl 78, 23—25; 29).

En este sentido, en el Libro de la Sabiduría también se lee:

A tu pueblo, por el contrario, le alimentaste con manjar de ángeles les suministraste, sin cesar desde el cielo un pan ya preparado que podía brindar todas las delicias y satisfacer todos los gustos. El sustento que les dabas revelaba tu dulzura con tus hijos pues, adaptándose al deseo del que lo tomaba, se

transformaba en lo que cada uno quería (Sb 16, 20—21).

Así pues, de acuerdo con el Antiguo Testamento, el maná era ni más ni menos que el panis angelicus, el «pan de los ángeles», descendido del cielo, dado por Dios, y que contiene en sí todo deleite.

En segundo lugar, y aunque en ocasiones se olvide, el don del maná fue un doble milagro. Dios no solo entregó a los israelitas pan, sino que también les dio carne. Por la mañana comían el maná, pero por la tarde se alimentaban de las codornices que plagaban el campamento, lo que también era un milagro. Como dijo el Señor a Moisés, «Al atardecer comeréis carne, y por la mañana os hartaréis de pan; y así sabréis que yo soy Yahvé, vuestro Dios» (Ex 16, 12). Pan del cielo y carne del cielo, esos fueron los dones que Dios les dio. De nuevo, en los Salmos se lee: «Y llovió sobre ellos carne como polvo, y aves como la arena de los mares» (Sl 78, 27). Este doble aspecto manifestará su importancia en un momento clave, cuando Jesús hable de entregar a sus discípulos su carne para que la coman.

En tercer lugar, los israelitas no solo consumían el maná a diario, sino que también lo conservaban reservándolo en el Tabernáculo. Como se ha visto, el Tabernáculo era el templo móvil en el que daban culto a Dios. Dividido en tres partes, el Santo de los Santos se encontraba en el centro, con el Arca de la Alianza de oro entronizada. Según el Éxodo, Dios ordenó a Moisés que depositase allí parte del maná:

Dijo Moisés: «Esto manda Yahvé: Llenad un gomor de maná, y conservadlo, para vuestros descendientes, para que vean el pan con que os alimenté en el desierto cuando os saqué del país de Egipto». Dijo, pues, Moisés a Aarón: «Toma una vasija, pon en ella un gomor lleno de maná, y colócalo ante Yahvé, a fin de conservarlo para vuestros descendientes». Tal como Yahvé se lo mandó a Moisés, Aarón lo puso ante el Testimonio para conservarlo (Ex 16, 32—34).

Mediante este acto, Dios estaba comunicando a los israelitas que el maná era milagroso, pero también santo. De hecho, era lo más santo, hasta el punto de que

debía conservarse en el Santo de los Santos. Lo llamativo es que esto no se hacía para que lo comiesen, sino para que lo mirasen, «para que vean el pan». Según la Carta a los Hebreos, este maná santo se reservaba en una «urna de oro» en el mismo Arca, junto a las tablas de los Diez Mandamientos y la vara de Aarón que retoñó (Hb 9, 4). Está claro que, para los judíos, el maná no era un pan cualquiera.

En cuarto y último lugar, y esto es clave, el maná del éxodo también poseía un sabor distintivo. Como dicen las Escrituras, «la casa de Israel lo llamó maná; era como semilla de cilantro, blanco, y con sabor a torta de miel» (Ex 16, 31).

¿«Con sabor a torta de miel»? ¿Por qué el maná sabía a miel? La respuesta es tan simple como importante: con él pregustaban la tierra prometida, «que mana leche y miel» (Ex 3, 8). Por medio del maná, en definitiva, Dios urgía a los israelitas a confiar en su capacidad de procurarles sustento y de guiarlos hasta su hogar. En efecto, les estaba diciendo: «Confiad en mí, sed fieles a mis mandamientos, y yo os llevaré a la tierra que prometí a Abraham, Isaac y Jacob».

Si quedase algún resquicio de duda sobre la relación entre el maná y la tierra prometida, es preciso recordar que ese alimento fue un milagro temporal. Según el Libro de Josué, tan pronto como los israelitas alcanzaron la tierra prometida y pudieron celebrar allí la Pascua, cesó el maná:

Los israelitas acamparon en Guilgal y celebraron allí la Pascua el día catorce del mes, a la tarde, en los llanos de Jericó. Al día siguiente de la Pascua comieron ya de los productos del país: panes ázimos y espigas tostadas, ese mismo día. Y el maná cesó desde el día siguiente, en que empezaron a comer los productos del país. Los israelitas no tuvieron en adelante maná, y se alimentaron ya aquel año de los productos de la tierra de Canaán (Josué 5, 10—12).

¿Por qué se acabó el milagro? Una vez completado el éxodo, el maná ya no era preciso; con los israelitas morando en la tierra prometida, ya no necesitaban una garantía de la fidelidad del Señor para conducirlos hasta allí. Saboreados los frutos de la tierra, era innecesario anticiparlos.

En lo que atañe al éxodo de Egipto, por tanto, pocos eventos resultan más memorables que el maná del cielo. Según el Antiguo Testamento, reunía diversas características; era un pan bajado del cielo, un signo de la fidelidad de Dios y un anticipo de la tierra prometida. En la tradición judía posterior, se convirtió en una de las principales muestras de que, un día, Dios daría plenitud a lo que había inaugurado con el nuevo éxodo, y enviaría al Mesías.

## EL PAN DEL MUNDO VENIDERO

Al estudiar la presencia[5] del maná en los textos clásicos judíos no recogidos en la Biblia, la cantidad de fuentes excede enormemente nuestros objetivos. A la hora de comprender las enseñanzas de Jesús sobre el nuevo maná del cielo, sin embargo, hay tres tradiciones destacadas. Por la primera, había muchos judíos que creían que el maná llovido sobre los israelitas era milagroso, pero también que había «preexistido», en concreto antes de la Caída de Adán y Eva (Génesis 3). Según la segunda tradición, el maná era una realidad sobrenatural, que permanecía en el templo celestial para alimentar al pueblo de Dios. La tercera y última era una esperanza muy difundida en que a la llegada definitiva del Mesías le acompañaría el regreso del milagro del maná. Ese pan del cielo que había dejado de brotar en tiempos de Josué llovería de nuevo desde lo alto. Antes de estudiar las palabras de Jesús, dedicaremos unos momentos a considerar cada una de estas tradiciones.

### *El maná desde el inicio de la Creación*

Comencemos por el comienzo. Diversos escritos judíos clásicos recogen la creencia de que el maná del cielo no era solo una historia antigua, sino que había existido desde el principio de la creación. Por ejemplo, la Misná[6] dice que «el maná» fue una de las «diez cosas» creadas la víspera del séptimo día de la creación, el primer sabbat, junto con la vara de Aarón que retoñó y las tablas de la Ley (Misná, Abot 5, 6). En la misma línea, un antiguo Tárgum —traducción de las Escrituras hebreas que se empleaba en la sinagoga— añade este elemento tan interesante a su reelaboración del Éxodo:

Y el Señor dijo[7] a Moisés: «Mira que haré caer sobre ti el pan del cielo, reservado para ti desde el comienzo» (Tárgum Pseudo Jonatán sobre Ex 16, 4).

Cuando los hijos de Israel [lo] vieron, se asombraron, y se preguntaban entre ellos: ¿Qué es esto? Porque no sabían lo que era. Y Moisés les dijo: «Este es el pan que teníais reservado desde el comienzo de los cielos, en lo alto, y el Señor os lo da ahora para que lo comáis» (Tárgum Pseudo Jonatán sobre Ex 16, 5).

Está claro que, al menos para algunos judíos de la Antigüedad, el maná no fue solo un milagro pasajero, dado a los israelitas durante el éxodo para paliar la falta de comida. Era pan desde el inicio de los tiempos, desde antes de la Caída de Adán y Eva. Había existido «en lo alto» de los cielos antes de que el pecado y la muerte irrumpiesen en la historia humana.

En términos teológicos, esto significa que algunos rabinos creían que el maná era protológico, que existía desde el amanecer de la creación. Como tal, se trataba del alimento perfecto, sin mancha del pecado de los primeros padres. En consonancia con esto, para el judaísmo rabínico el maná del éxodo no fue un milagro más, sino una especie de «regreso al Edén», una vuelta al estado de la creación antes de que la muerte y el pecado la corrompiesen. Como veremos de inmediato, ambas ideas reaparecen en el sermón del pan de vida de Jesús en la sinagoga de Cafarnaúm.

*El pan eterno en el templo celestial*

La segunda tradición judía importante es la que sostenía que el maná se reservaba en el cielo, dentro del templo de Dios celestial.

Para comprenderla, hay que recordar que los antiguos judíos no veían la realidad como lo hacemos en la modernidad. En el occidente contemporáneo, solemos reducir toda realidad a lo visible y material, a aquello que los rabinos llamarían «este mundo» (ha ‘olam hazeh). En caso de creer en lo sobrenatural, en la modernidad lo hacemos de un modo vago e incierto acerca de su aspecto, y nos costaría ofrecer una descripción concreta. En el judaísmo clásico, por su parte, el mundo material se consideraba una suerte de signo visible de lo invisible, del

reino sobrenatural en los cielos. En el centro de este reino sobrenatural se erguía Dios en su templo, rodeado de miríadas y miríadas de seres angélicos, espíritus puros que lo adoraban noche y día, eternamente. Sin considerarlos una realidad material, esos seres no eran, por ello, menos «reales». Al contrario[8], en cierto modo lo eran más que los objetos terrenales, sujetos al tiempo y, finalmente, a la desaparición.

Con esta perspectiva, el templo terrenal de Jerusalén era una especie de signo visible y material (o, como diría un católico, un «sacramento») de la morada inmaterial e invisible de Dios, el templo celestial. Según los rabinos, Dios y sus ángeles no eran los únicos habitantes de ese templo; el maná también se encontraba allí. Veamos el comentario del Talmud sobre la creación del mundo en Génesis 1:

«Y púsolos Dios[9] en el firmamento celeste para alumbrar» (Gn 1, 17). En el «firmamento» se encuentran las ruedas del molino, que muelen el maná para los justos, porque está escrito: «Y a las nubes mandó desde lo alto, abrió las compuertas de los cielos; hizo llover sobre ellos maná para comer» (Sl 78, 23—24), etc. La «morada» en la que se levantan la Jerusalén [celeste] y el templo y el altar, y donde se encuentra Miguel, el gran príncipe, ofrece de seguido una ofrenda, porque está escrito: «He querido erigirte una morada, un lugar donde habites para siempre» (1 Re 8, 13). ¿Y por qué concluimos que se llama cielo? Porque está escrito: «Observa desde los cielos y ve desde tu aposento santo y glorioso» (Is 63, 15) (Talmud de Babilonia, Jaguigá 12B).

En la traducción se pierden, por desgracia, los juegos de palabras del original hebreo, lo que complica el texto. Aun así, el Talmud muestra claramente la consideración sobrenatural del maná. Aunque en la tierra lo comiesen los justos, eran los ángeles los que lo molían «en los cielos». Creían además que este maná celestial se guardaba en el templo de lo alto, donde el mismo arcángel Miguel ejercía de celebrante principal en el altar del culto. Como explica el rabino y profesor[10] contemporáneo R. Rabinowitz al comentar este pasaje, «el templo terrenal se corresponde con el santuario celestial». En el Antiguo Testamento los israelitas conservaban el maná en el Santo de los Santos, siempre que tuviesen el Arca de la Alianza. Pero, siendo el terrenal una especie de copia o imagen del

celestial, entonces es lógico inferir que el maná terrenal también fuese una especie de copia o imagen del celestial.

Por lo tanto, igual que algunos judíos sostenían que el templo era una realidad eterna que había existido en los cielos mucho antes de hacerlo en la tierra, otros consideraban ese maná como una realidad eterna, conservada en lo alto en una época muy anterior a su presencia en forma de lluvia sobre los que huían de Egipto.

*El maná del Mesías*

La tercera tradición judía sobre el maná surge, directamente, de la anterior. Dado que los rabinos creían que el maná seguía existiendo en el cielo, incluso tras cesar en la tierra, muchos de ellos esperaban que volviese algún día. Y, teniendo en cuenta que también esperaban que el Mesías fuese un nuevo Moisés, eran numerosos los que consideraban que ese maná se produciría al mismo tiempo que su llegada.

Citaré solo[11] algunos ejemplos. Según la[12] Misná Rabá, «como el primer redentor hizo que descendiese el maná, ya que está escrito "yo haré llover sobre vosotros pan del cielo" (Ex 16, 4), el redentor que vendrá hará caer el maná» (Eclesiastés Rabá 1, 9). Igual que el primer Moisés dio a Israel el maná del cielo, el nuevo Moisés —el Mesías— hará descender pan de lo alto.

Otro comentario rabínico sobre el Éxodo afirma: «No encontraréis [el maná] en este tiempo, sino en el Tiempo Venidero» (Mekilta sobre Éxodo 16, 25). En la tradición judía, el «Tiempo Venidero» —traducido también como el «Mundo Venidero»— se refería al tiempo mesiánico, cuando Dios abriese para su pueblo el tiempo de salvación. En ese momento, según su creencia, se produciría de nuevo el milagro del maná.

Por último, la referencia más antigua al futuro maná es también la más detallada. En el antiguo apocalipsis judío llamado 2 Baruc, el autor sostiene que el maná volverá con la llegada del Mesías:

Y sucederá que cuando se cumpla todo lo que está aquí dicho, el Mesías comenzará a revelarse… Y aquellos que tengan hambre se saciarán, y no solo eso, sino que presenciarán maravillas a diario… Y cuando esto ocurra el tesoro del maná lloverá de nuevo desde lo alto, y comerán de él en esos años, porque ellos serán los que alcanzarán la consumación de los tiempos (2 Baruc 29, 3, 6—8).

Este texto[13], que casi todos los expertos datan a finales del siglo i o principios del siglo ii d. C., es un testimonio importante del hecho de que la creencia judía en la vuelta del maná era común en tiempos de Jesús. Además, muestra cómo se creía que ese maná sería milagroso: en el tiempo del Mesías, los justos verán milagros («maravillas») de continuo, porque comerán el maná todos los días.

Esta esperanza vincula, sin dudas, el futuro maná con la llegada del Mesías y el establecimiento de su reino en la tierra. Como el experto en el[14] Nuevo Testamento C. H. Dodd señaló en su momento, las antiguas tradiciones judías sostienen que los justos se alimentarán del maná «a lo largo de todo el periodo de duración del reino mesiánico temporal en la tierra». Dicho de otro modo, el milagro del maná corresponde a la época que transcurrirá entre la llegada del Mesías (con la consumación de los tiempos) y la resurrección definitiva de los muertos y la restauración de lo creado. Igual que los israelitas comieron el maná tras abandonar Egipto, pero antes de llegar a la tierra prometida, los justos comerán el maná después de la llegada del Mesías, pero antes del juicio final y la conclusión de la historia humana.

En resumen, la tradición clásica judía atestigua la vibrante esperanza de que el maná milagroso de Moisés se vería de nuevo algún día, y de que el mismo Mesías sería su precursor. Cuando el nuevo éxodo diese, por fin, comienzo, Dios fortalecería a su pueblo como lo había hecho en los días antiguos, haciendo llover sobre ellos el pan del cielo. Y sería así de continuo, de tal forma que el pueblo de Dios pregustase el sabor de la tierra prometida de la nueva creación, lo que algunos rabinos denominaban «el Pan del Mundo Venidero» (Génesis Rabá 82, 8).

# JESÚS Y EL NUEVO MANÁ

Con este trasfondo, podemos formular algunas preguntas: ¿Aludió Jesús en alguna ocasión a esa antigua esperanza judía acerca del nuevo maná del cielo? ¿Se refirió a ella para arrojar luz sobre el misterio de la Última Cena?

De acuerdo con los Evangelios, lo cierto es que lo hizo en dos ocasiones. La primera, que a veces se pasa por alto, aparece de forma tangencial pero importante en la Oración del Señor, la única de la que hay constancia que Jesús enseñase a sus discípulos (Mt 6, 9—13; Lc 11, 2—4). La segunda corresponde al conocido discurso del Pan del Cielo, pronunciado en la sinagoga de Cafarnaúm (Jn 6, 48—71). En este sermón Jesús reiteró las referencias al maná del cielo para explicar a sus discípulos cómo podrían comer su carne y beber su sangre. De hecho, este discurso de la sinagoga es la exposición más detallada de Jesús sobre la Eucaristía en el conjunto de los cuatro Evangelios, así que dedicaremos un tiempo considerable a su análisis. Confío en que el resultado merezca la pena, y no solo porque sea el pasaje que me llevó, primero a estudiar el tema y, finalmente, a escribir este libro.

Pero antes veamos la Oración del Señor.

## *«Danos hoy nuestro pan sobrenatural»*

Puede que no haya palabras de Jesús más conocidas que las que pronunció en su Oración, conocida como el Padre Nuestro, y que recogen dos evangelistas (Mt 6, 9—13; Lc 11, 1—4), aunque la formulación más habitual sea la del primero:

Padre Nuestro, que estás[15] en el cielo, santificado sea tu nombre, venga a nosotros tu reino, hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo.

Danos hoy nuestro pan de cada día, y perdona nuestras ofensas, como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden, no nos dejes caer en la tentación y líbranos del mal. (Mateo 6, 9—13)

A pesar de lo mucho[16] que se podría decir sobre la Oración del Señor en conjunto, teniendo en cuenta que estamos tratando del maná, solo necesitamos centrarnos en dos series de preguntas. La primera se refiere al objeto de la cuarta petición, «danos hoy nuestro pan de cada día». ¿Qué les estaba enseñando Jesús a pedir a sus discípulos en concreto? ¿Se refería, sin más, al sustento diario, y les indicaba que pidiesen de Dios Padre comida y bebida ordinarias? ¿O se trataba de algo más? En segundo lugar, ¿por qué reiteró Jesús la idea? ¿Por qué no decir «danos nuestro pan de cada día» o «danos hoy nuestro pan»? ¿A qué esa redundancia? ¿Por qué subrayar la naturaleza cotidiana del pan que tenían que pedir los discípulos?

A mi juicio[17], la respuesta tiene que ver con la misteriosa palabra griega epiousios[18], que aparece en esa expresión. Aunque[19] en general se suele traducir la frase como si la expresión «hoy» o «cotidiano» apareciese dos veces, en realidad no ocurre así. El término habitual en griego para «día» es hemera. Tras la traducción de las palabras «cada día», sin embargo, no está ese término, sino otro que aparece en las dos versiones del Padre Nuestro.

«Nuestro pan epiousios dánosle hoy» (Mt 6, 11).

«Danos cada día nuestro pan epiousios» (Lc 11, 3).

¿Qué significa esta palabra? ¿Qué es el pan epiousios? Por desgracia para los investigadores modernos, nuestra capacidad de responder a estas preguntas está limitada por dos dificultades. Primero, no hay forma de averiguar si la palabra griega epiousios es una traducción de una expresión original en hebreo o arameo y, de ser así, tampoco se conoce cuál sería esta. A la luz de esta situación —como ocurre con la mayoría de las palabras de Jesús— el texto griego en sí es, posiblemente, lo más lejos que llegaremos. En segundo lugar, la palabra epiousios es lo que se denomina un neologismo, una «palabra nueva», que

aparece por primera vez en la literatura clásica griega en la Oración del Señor. En siglos posteriores se fue abriendo camino en los escritos de los primeros Padres de la Iglesia, pero su origen está en el Nuevo Testamento, lo que dificulta desentrañar qué significaría en su contexto original.

Por este motivo los académicos continúan debatiendo[18] el significado de epiousios en el Padre Nuestro, y han propuesto diversas traducciones. Hay quien sugiere que quiere decir «en este tiempo» (epi ten ousan), y quien dice que se refiere al pan «para el día que viene» (he epiousa). Ambas podrían ser válidas, si no fuese porque no es eso lo que dice el texto en griego. También se ha defendido que denota el pan «para la existencia» (epi ousia), y esta parece la opción más acertada, porque es más cercana al griego original, por lo que cuenta con defensores firmes[19].

Sin embargo, por mi parte estoy convencido de que la traducción más exacta (y antigua) es la que suele pasarse por alto. Si dividimos la palabra en sus dos partes y las traducimos literalmente, encontramos esto: 1) epi significa «encima» o «sobre», y 2) ousia quiere decir «ser, sustancia o naturaleza». Juntas, su significado vendría a decir «Danos hoy[20] nuestro pan sobrenatural». De hecho, ciertos autores clásicos cristianos tradujeron habitualmente epiousios con la mayor literalidad posible. En la que es la traducción más conocida de la Oración del Señor, la de la Vulgata latina, san Jerónimo escribe lo siguiente:

Danos hoy nuestro pan supersubstancial.

[Panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie] (Mt 6, 11).

¿Qué significa la traducción de san Jerónimo? Él mismo lo repite por doquier; el pan de la Oración de Jesús es supersubstancial porque «está por encima[21] de toda sustancia y sobrepasa a todas las criaturas» o, lo que es lo mismo, es sobrenatural. Y Jerónimo no fue el único en explicarlo así. Es significativo que san Cirilo, obispo de Jerusalén en el siglo IV, también hablase así del Padre Nuestro: «El pan corriente no es supersubstancial, solo este Pan Santo es supersubstancial» (Catequesis mistagógicas, 23.15). También san Cipriano de Cartago[22], que vivió en el siglo III, escribe en su tratado sobre la Oración del Señor que el pan del que habla Jesús es «pan celestial», «alimento de salvación».

En este punto puedes pensar que todo esto, más que a griego, suena a chino, pero es muy importante. Si Jerónimo estaba en lo cierto, y el Padre Nuestro es una oración cotidiana para pedir el pan sobrenatural, entonces en el contexto judío del siglo I solo puede referirse a una cosa: al nuevo maná del cielo. Puede que, para los oídos modernos, se pierdan los ecos del Antiguo Testamento, pero cualquier judío que escuchase esta oración pidiendo un pan que era a la vez sobrenatural y cotidiano pensaría de inmediato en el maná del éxodo. Esto es especialmente cierto si esa oración menciona también la llegada definitiva del «reino» de Dios (Mt 6, 10). Recordemos que, en otra ocasión, Jesús ordenó a sus discípulos que no se preocupasen por el alimento terrenal —«qué comeréis» o «qué beberéis»— sino por buscar, primero, el reino de los cielos (Mt 6, 25—33; Lc 12, 22—31). Si el resto de la Oración se centra en lo espiritual, en «lo del cielo», entonces tiene sentido afirmar lo mismo de ese misterioso pan epiousios.

En resumen, la esperanza de un nuevo maná del cielo se encuentra en el mismo corazón del Padre Nuestro, la única que sabemos que Jesús enseñó a sus discípulos. Antes de implorar algo para sí mismos —que se perdonasen sus pecados, que se les protegiese de la tentación o que se les librase del mal—, debían pedir el nuevo maná del nuevo éxodo, el pan supersubstancial de cada día. Al instruir a sus discípulos en este sentido, «danos hoy nuestro pan supersubstancial», Jesús les enseñó a pedirle a Dios el alimento milagroso que el Mesías les ofrecería en su trayecto hasta la nueva tierra prometida. Como explica el profesor anglicano N. T. Wright, experto en el Nuevo Testamento,

…en Egipto no hacía falta el maná[23], ni tampoco sería preciso en la tierra prometida. Es el alimento de la escatología recién inaugurada, el alimento necesario porque el reino ya ha irrumpido, pero aún no se ha consumado. El suministro diario de maná señala el comienzo del éxodo, pero también que aún no vivimos en esa tierra.

No es preciso[24] señalar que, si este es el significado que quiso darle Jesús al Padre Nuestro, entonces es que se consideraba el nuevo Mesías judío, que haría llover de nuevo el maná del cielo.

*El sermón de Jesús del Pan de Vida en la sinagoga*

La referencia más explícita, sin duda, a la esperanza judía en el nuevo maná aparece durante una de las enseñanzas más conocidas y controvertidas de Jesús, el llamado discurso del pan de vida (Jn 6, 35—58). Según el cuarto Evangelio, estas frases fueron pronunciadas en la sinagoga de Cafarnaúm, un pueblecito de Galilea. Quien esté familiarizado con el debate interminable sobre cómo interpretó Jesús su Última Cena sabrá también que este sermón en concreto se inserta en el núcleo de la controversia. Así pues, comenzaremos por sus primeras palabras:

Jesús les dijo[25]: «En verdad, en verdad os digo: si no coméis la carne del Hijo del hombre, y no bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros. El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna, y yo le resucitaré en el último día. Porque mi carne es verdadera comida y mi sangre verdadera bebida» (Jn 6, 53—55).

¿Qué querría decir Jesús con estas palabras? ¿Hablaba simbólica o literalmente? ¿Cómo podría dar a otros su carne y su sangre para comer y beber?

Si queremos responder a estas cuestiones, no debemos fijarnos solo en las palabras de Jesús; es preciso interpretarlas en su contexto original. Al hacerlo, descubrimos algo importante, y es que todo el contexto del discurso del pan de vida de Jesús gravita en torno a las esperanzas judías en la llegada del nuevo Moisés, y en el rebrotar del maná del cielo.

Es notable la consistencia con la que se pasa por alto esto en la disputa acerca de la visión de Jesús de la Eucaristía. Pero eso no le resta verdad. Por ejemplo, si se retrocede un tanto y se lee el sermón en su contexto más amplio, se verá que el capítulo comienza con el reparto milagroso de comida a cinco mil personas en el desierto (Jn 6, 1—15). No hace falta ser un experto en la Biblia para relacionar a Moisés, que alimentó a los israelitas con el maná, con Jesús, que en ese momento hizo lo mismo con una multitud. Como respuesta a este milagro, los judíos hicieron dos cosas. En primer lugar, reconocieron a Jesús como al Mesías,

tal y como se lee en el Evangelio. Pero Jesús se apartó de ellos porque querían «tomarle por la fuerza para hacerle rey» (Jn 6, 15). En segundo lugar, le identificaron como a un nuevo Moisés, y de ahí sus gritos: «Este es verdaderamente el profeta que iba a venir al mundo» (Jn 6, 14), con lo que repetían las palabras del Deuteronomio sobre el «profeta como Moisés».

Si avanzamos en la lectura de Juan 6, veremos que la proclamación de Jesús como el nuevo Moisés desemboca, directamente, en el discurso del pan de vida. Según el Evangelio, después de que el pueblo presenciase el milagro, fueron a buscar a Jesús para que realizase otro signo. ¿Y qué es lo que le pidieron? Que hiciese bajar el maná del cielo:

Ellos entonces le dijeron: «¿Qué señal haces para que viéndola creamos en ti? ¿Qué obra realizas? Nuestros padres comieron el maná en el desierto, según está escrito: Pan del cielo les dio a comer». Jesús les respondió: «En verdad, en verdad os digo: No fue Moisés quien os dio el pan del cielo; es mi Padre el que os da el verdadero pan del cielo; porque el pan de Dios es el que baja del cielo y da la vida al mundo». Entonces le dijeron: «Señor, danos siempre de ese pan» (Jn 6, 30—34).

Teniendo en cuenta lo visto hasta ahora en este capítulo sobre la esperanza judía acerca del nuevo maná, la escena cobra todo su sentido en el contexto histórico en el que se produjo. Las multitudes sabían que el Mesías tenía que ser un nuevo Moisés, y también que haría que se repitiese el milagro del maná. Así que, para probar a Jesús y descubrir si era, de verdad, el llamado, le conminaron a establecer su linaje mesiánico ejecutando un milagro. Le desafiaron a que les diese el maná llovido del cielo con un chasquido de dedos, y no durante cuarenta años, sino para siempre.

Esta petición del maná del Mesías fue lo que empujó a Jesús a pronunciar el discurso del pan de vida, una de las enseñanzas más extensas de este Evangelio (Jn 6, 35—39), que no es solo el punto culminante del sermón en la sinagoga, sino uno de los textos más relevantes que estudiaremos en este libro. Así que hemos de prestarle atención.

Jesús comienza el sermón recurriendo al maná para revelar su origen divino y la

importancia de creer en él (Jn 6, 35—47). Justo después cambia el énfasis para hablar de la centralidad de que comiesen su carne. En estos versículos vamos a fijarnos en la relevancia que tienen las alusiones al maná bíblico:

[Jesús dijo]: «Yo soy el pan de la vida. Vuestros padres comieron el maná en el desierto y murieron; este es el pan que baja del cielo, para que quien lo coma no muera. Yo soy el pan vivo, bajado del cielo. Si uno come de este pan, vivirá para siempre; y el pan que yo le voy a dar, es mi carne por la vida del mundo». Discutían entre sí los judíos y decían: «¿Cómo puede este darnos a comer su carne?». Jesús les dijo: «En verdad, en verdad os digo: si no coméis la carne del Hijo del hombre, y no bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros. El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna, y yo le resucitaré el último día. Porque mi carne es verdadera comida y mi sangre verdadera bebida. El que come mi carne y bebe mi sangre, permanece en mí, y yo en él. Lo mismo que el Padre, que vive, me ha enviado y yo vivo por el Padre, también el que me coma vivirá por mí. Este es el pan bajado del cielo; no como el que comieron vuestros padres, y murieron; el que coma este pan vivirá para siempre». Esto lo dijo enseñando en la sinagoga, en Cafarnaúm (Jn 6, 48—59).

Los expertos en el Nuevo Testamento —tanto protestantes como católicos— concuerdan, en su mayoría, en que Jesús aquí se refiere[26] a la comida y bebida eucarísticas que dará a sus discípulos en la Última Cena. Por una parte, alude explícitamente a que su carne y su sangre son «verdadera comida» y «verdadera bebida» (Jn 6, 55). Como señala el académico luterano Joachim Jeremias, los paralelismos entre ambos[27] sucesos son asombrosos:

| Discurso del pan de vida | Última Cena |
|---|---|
| El pan que yo le voy a dar | Este |
| es mi carne | es mi cuerpo |
| por la vida del mundo | que se da por vosotros |

(Jn 6, 51) (1 Cor 11, 24)

En vista de estos paralelismos, que no pueden ser una coincidencia, cualquier intento de[28] insistir en que Jesús no estaba hablando de lo que haría durante la Última Cena supondría un claro caso de falacia argumental.

Lo que sí requiere más respuestas es la cuestión acerca de la intención de Jesús al afirmar que es necesario comer su carne y beber su sangre. ¿Es una frase que hay que interpretar de forma literal, simbólica o de otro modo? Aceptando que aludía a lo que iba a ocurrir durante la Última Cena, ¿quería decir lo que dijo?

Es en este punto donde resulta de gran utilidad prestar atención al uso que hizo Jesús de las antiguas creencias judías sobre el maná. Aunque son muchos los estudiosos que reconocen que estaba hablando de la Última Cena, se sigue pasando algo por alto. Cuando Jesús ofreció su enseñanza más explícita acerca de su presencia real en la Eucaristía, la identificó directamente con el nuevo maná del cielo.

Si volvemos a la segunda parte del sermón, vemos que comienza diciendo: «Vuestros padres comieron el maná en el desierto» (Jn 6, 48), y concluye contraponiendo a ese maná la Eucaristía: «Este es el pan bajado del cielo; no como el que comieron vuestros padres, y murieron; el que coma este pan vivirá para siempre» (Jn 6, 58), lo que pone en evidencia que Jesús rodeó su doctrina acerca del misterio de la presencia real en la Eucaristía de referencias al maná, algo muy significativo. Podía haber escogido el cordero pascual para explicarla o, como se verá en el próximo capítulo, el intrigante Pan de la Presencia. Pero, al subrayar la necesidad de comer su carne y beber su sangre, y el hecho de que, de algún modo, se convertirían en «verdadera comida» y «verdadera bebida», no lo hizo. Recurrió a la esperanza judía en un nuevo pan del cielo, e identificó la Eucaristía con el maná del Mesías.

¿En qué medida contribuye esta elección a aclarar el significado de lo que dijo? En realidad, es muy sencillo, siempre y cuando se vea con la mirada judía. Desde su perspectiva, si la Eucaristía de Jesús era el nuevo maná del cielo, entonces no podía tratarse solo de un símbolo, sino que debía ser un pan sobrenatural. Como se ha visto, en el Antiguo Testamento el viejo maná del éxodo no era un pan ordinario, sino milagroso. Por eso los israelitas lo reservaron en el Tabernáculo con otros objetos de esa misma naturaleza; la vara de Aarón y los Diez Mandamientos, escritos con «el dedo de Dios» (Hb 9, 4).

Una vez más, los israelitas no habían visto nada igual, por eso lo calificaron como el «pan de los ángeles» (Sl 78, 25) y, también por eso, una tradición judía posterior quiso creer que el maná era una realidad celestial, que existía antes de que Adán y Eva pecasen, y que se conservaría en el templo celestial hasta la llegada del Mesías.

Llegamos así a una pregunta crucial: si los judíos del siglo I creían que el antiguo maná era un pan sobrenatural del cielo, ¿cómo podría el nuevo ser un mero símbolo? Si el pan del éxodo era la milagrosa «comida de ángeles», ¿podría tratarse entonces de un pan y un vino ordinarios? En ese caso, ¡el viejo sería superior al nuevo! La historia de la salvación en la Biblia no opera así. Las prefiguraciones del Antiguo Testamento[29] (llamadas tipos) nunca son mayores que su cumplimiento en el Nuevo (los antitipos). En la Escritura, el rey David prefigura a Jesús; David fue llamado el «hijo de Dios» real (Sl 2), pero no fue mayor que Jesús (recordemos el pequeño incidente con Betsabé). Del mismo modo, el rey Salomón fue un tipo de Jesús, un rey sabio que acuñó muchas «parábolas» (1 Re 4). Pero, de nuevo, no superó a Jesús, y solo hay que recordar sus 400 esposas y sus 300 concubinas. «Mirad que aquí hay algo más que Salomón» (Mt 12, 42), y después se dice que el Mesías es el «Señor» de David, y no solo su «hijo» (Mc 12, 36—37).

En resumen, si el viejo maná del primer éxodo era un pan llovido del cielo, entonces el nuevo maná del Mesías también tiene que serlo, y eso fue, exactamente, lo que dijo Jesús en la sinagoga de Cafarnaúm. Después de identificar el nuevo maná con su propia «carne» (Jn 6, 51), concluyó proclamando que «este es el pan bajado del cielo; no como el que comieron vuestros padres, y murieron; el que coma este pan vivirá para siempre» (Jn 6, 58). Es una afirmación desconcertante, y la única referencia además de esta que encontramos en la Biblia a «comer y vivir para siempre» se refiere al fruto del Árbol de la Vida, por el que Adán y Eva fueron expulsados del Edén (Gn 3, 22). ¿Tal vez Jesús se apoyaba en esa antigua tradición judía para la que el maná existía ya antes del pecado original? No lo sabemos con seguridad, pero hay algo que está claro; si Jesús hubiese querido que sus discípulos judíos considerasen que la Eucaristía era una comida y bebida ordinarias, nunca la habría identificado con el nuevo maná del cielo.

## «ES DURO ESTE LENGUAJE»

Al ir concluyendo este capítulo, me parece importante abordar un último asunto que tal vez siga coleando en la mente del lector: el cómo. Incluso si leemos las palabras de Jesús literalmente, sigue siendo difícil de entender cómo podría darles a sus discípulos de comer su carne. ¿Quería que practicasen el canibalismo? ¿Y que ocurre con la prohibición del Levítico de beber sangre? ¿Rompía Jesús la Ley de Dios al ordenar a sus seguidores que bebiesen su sangre? Y, por último, ¿cómo tomarse la aparente audacia de proclamar que podía hacer algo así? ¿De qué modo un simple hombre iba a darse a los demás, y mucho menos enseñarles que su salvación dependía, de la forma que fuese, de consumir su carne y su sangre?

La respuesta se encontrará si se atiende con detenimiento a la reacción de sus discípulos ante el sermón del nuevo maná, y al modo en que Jesús les respondió. Para interpretar las palabras de Jesús en su contexto histórico, hemos de tener en cuenta la consideración que sobre él tenían sus primeros discípulos. Recordemos que todos ellos eran también judíos. ¿Cómo se tomaron sus enseñanzas? Según explica Juan en estos versículos, no muy bien:

> Muchos de sus discípulos, al oírle, dijeron: «Es duro este lenguaje. ¿Quién puede escucharlo?». Pero sabiendo Jesús en su interior que sus discípulos murmuraban por esto, les dijo: «¿Esto os escandaliza? ¿Y cuando veáis al Hijo del hombre subir adonde estaba antes?... «El espíritu es el que da vida; la carne no sirve para nada. Las palabras que os he dicho son espíritu y son vida. Pero hay entre vosotros algunos que no creen». Porque Jesús sabía desde el principio quiénes eran los que no creían y quién era el que lo iba a entregar. Y decía: «Por esto os he dicho que nadie puede venir a mí si no se lo concede el Padre». Desde entonces muchos de sus discípulos se volvieron atrás y ya no andaban con él. Jesús dijo entonces a los Doce: «¿También vosotros queréis marcharos?». Le respondió Simón Pedro: «Señor, ¿dónde vamos a ir? Tú tienes palabras de vida eterna, y nosotros creemos y sabemos que tú eres el Santo de Dios» (Jn 6, 60—69).

Lo primero, y más importante, es subrayar la reacción negativa de muchos discípulos de Jesús a estas palabras sobre la Eucaristía, que no cabe sobrevalorar. Como el resto de los judíos de la sinagoga, sus seguidores las interpretaron literalmente. Hubo quienes se «escandalizaron» y decidieron abandonarlo, y él los dejó marchar.

Hay diversos motivos por los que esto es revelador. En primer lugar, nos informa de primera mano de cómo sonaron sus palabras a los judíos reales del siglo i. La insistencia en que comiesen su carne y bebiesen su sangre bajo la forma de comida y bebida fue tan impactante para sus oídos judíos que apenas pudieron soportar estas palabras. «Es duro este lenguaje. ¿Quién puede escucharlo?» (Jn 6, 60), dijeron. Como los israelitas del desierto que murmuraron sobre el maná (Ex 16, 2—9), los seguidores de Jesús «criticaron» ese imperativo tan difícil e inquietante. En otras palabras, no le creyeron, tal y como el propio Jesús admitió: «Hay entre vosotros algunos que no creen» (Jn 6, 64).

Veamos, exactamente, cuál era el dilema de los discípulos, y cuál no. Para ellos, la dificultad no surgió por haberse tomado las palabras de Jesús demasiado al pie de la letra; ya había ocurrido antes y, en esos casos, él mismo les había aclarado su sentido. Hubo una ocasión, por ejemplo, en la que lo interpretaron literalmente, y Jesús les explicó que se trataba de una metáfora:

Los discípulos, al pasar a la otra orilla [del lago], se habían olvidado de tomar panes. Jesús les dijo: «Abrid los ojos y guardaos de la levadura de los fariseos y saduceos». Ellos hablaban entre sí diciendo: «Es que no hemos traído panes». Mas Jesús, dándose cuenta, dijo: «Hombres de poca fe, ¿por qué estáis hablando entre vosotros de que no tenéis panes? ¿Aún no comprendéis, ni os acordáis de los cinco panes de los cinco mil hombres, y, cuántos canastos recogisteis? ¿Ni de los siete panes de los cuatro mil, y de cuántas espuertas recogisteis? ¿Cómo no entendéis que no me refería a los panes? Guardaos, sí, de la levadura de los fariseos y saduceos». Entonces comprendieron que no había querido decir que se guardasen de la levadura de los panes, sino de la doctrina de los fariseos y saduceos (Mt 16, 5—12).

Comparemos esta respuesta con el discurso eucarístico de Jesús. Después de que los discípulos pusiesen reparos al sermón del pan de vida, Jesús no les dijo: «¿Aún no comprendéis ni entendéis?» (Mc 8, 17). Lo que respondió fue: «¿Esto os escandaliza?» (Jn 6, 61). En lo que respecta a la enseñanza de Jesús sobre la Eucaristía, el problema de sus discípulos no fue que no le entendiesen. Su problema fue que no le creyeron.

Esto provocó algo sorprendente; a raíz de su sermón del pan de vida, muchos de los seguidores de Jesús le abandonaron, y él no se lo impidió. Como dice el Evangelio, «Desde entonces muchos de sus discípulos se volvieron atrás y ya no andaban con él», lo que significa que dejaron de seguirle (Jn 6, 66). Extraordinario: es la única ocasión en los cuatro Evangelios en la que sus propios discípulos le abandonan a causa de algo que ha dicho. ¿Y por qué lo hicieron? Porque interpretaron sus palabras sobre la Eucaristía literalmente. ¿Eso hizo que las rectificase? No.

De hecho, no solo dejó que los oyentes incrédulos se fuesen, sino que se volvió hacia Pedro y hacia los demás y les invitó asimismo a irse: «¿También vosotros queréis marcharos?» (Jn 6, 67). El meollo está claro: Jesús no se anduvo con medias tintas acerca del misterio de su cuerpo y sangre. Fue una prueba de fuego para el discipulado. ¿Cómo respondió Pedro ante este juicio? Erigiéndose en portavoz de los Doce, dijo: «Señor, ¿dónde vamos a ir? Tú tienes palabras de vida eterna, y nosotros creemos y sabemos que tú eres el Santo de Dios» (Jn 6, 68—69). En esencia, Pedro estaba diciendo: «Señor, no entendemos bien lo que acabas de decir, pero sí sabemos quién eres».

Una vez más, vemos[30] que la doctrina eucarística de Jesús no fue como la parábola, alegórica, del sembrador, que requirió de ciertas aclaraciones. Sus palabras desconcertantes acerca de comer su carne y beber su sangre exigían una fe sobrenatural, y a eso se refirió Jesús cuando dijo a los que no creyeron en él: «Nadie puede venir a mí si no se lo concede el Padre» (Jn 6, 65).

Pero la cosa no acaba ahí; en la reacción de Jesús a la incredulidad de sus discípulos también se encuentran las claves que les dio para comprender sus palabras misteriosas. No cabe exagerar la importancia que tiene esto. Según el Evangelio, Jesús no dejó a sus discípulos ahogarse en el desconcierto, como veremos si releemos con cuidado sus palabras:

Pero sabiendo Jesús en su interior que sus discípulos murmuraban por esto, les dijo: «¿Esto os escandaliza? ¿Y cuando veáis al Hijo del hombre subir adonde estaba antes?... «El espíritu es el que da vida; la carne no sirve para nada. Las palabras que os he dicho son espíritu y son vida. Pero hay entre vosotros algunos que no creen». Porque Jesús sabía desde el principio quiénes eran los que no creían y quién era el que lo iba a entregar (Jn 6, 62—64).

Con esas frases, sus discípulos recibieron dos pistas para interpretar lo que quería decirles: 1) el misterio de su identidad divina y 2) el misterio de su resurrección corporal y su ascensión por el poder del Espíritu Santo. Vamos a considerar ambas brevemente.

*Primera clave: el misterio de la identidad divina de Jesús*

La primera clave tiene una importancia crucial. Una objeción sólida a la interpretación realista de las palabras eucarísticas de Jesús afirma que un simple mortal no tendría el poder de dar su cuerpo y sangre a otros sin canibalizar su cuerpo. De hecho, la audacia de ese hombre —fuese o no profeta— al declarar que era necesario comer su carne y beber su sangre para tener vida eterna resultaría apabullante. Siguiendo la conocida cita[31] de C. S. Lewis, solo cabe reconocer que tendría que ser un loco, un mentiroso o el Señor. Por eso precisamente, al enfrentarse a la incredulidad de los discípulos, Jesús manifiesta en primer lugar su identidad como el Mesías divino: «¿Y cuando veáis al Hijo del Hombre subir adonde estaba antes?» (Jn 6, 62).

No era la primera vez que lo decía, ni sería la última. En más de una ocasión, tanto en los Evangelios sinópticos como en el de Juan, Jesús afirma algo que sobrepasa los límites de la naturaleza humana ordinaria, y que solo pueden justificarse por el misterio de su identidad[32] divina. He aquí algunos ejemplos: estando en Cafarnaúm, le dice a un paralítico: «Hijo mío, tus pecados te son perdonados», lo que provoca que unos escribas que estaban sentados allí cerca protesten: «¿Por qué este habla así? Está blasfemando. ¿Quién puede perdonar los pecados, sino solo Dios?», a lo que Jesús responde: «El Hijo del hombre tiene en la tierra poder de perdonar pecados» (Mc 2, 5—10), atribuyéndose así

una prerrogativa divina.

En otra ocasión, cuando unos fariseos le preguntaron por qué sus discípulos hacían durante el sabbat algo que ellos consideraban inadmisible, Jesús contraatacó diciendo que «aquí hay algo mayor que el templo» y que «el Hijo del hombre es mayor que el sabbat» (Mt 12, 6—8). Es asombroso. Desde un punto de vista judío, el templo era, ni más ni menos, que el lugar en el que Dios habitaba en la tierra. ¿Quién podría ser «mayor que el templo» sino Dios? Y, de nuevo, ¿cómo podría Jesús afirmar que el Hijo del hombre (con el que se identifica una y otra vez) es el «Señor del sabbat»? Para un judío, solo hay un Señor del sabbat, que fue el que lo hizo, Dios creador.

Todavía en otro encuentro, Jesús dijo a sus oponentes: «En verdad, en verdad os digo: antes de que Abraham existiera, Yo Soy [ego eimi en griego]» (Jn 8, 58). Con estas palabras, llegaba al extremo de reclamar para sí el nombre divino revelado a Moisés (cfr. Ex 3, 14), lo que tuvo como resultado comprensible el que estuviesen a punto de lapidarlo.

Por último, y no menos importante, veamos las proclamas desconcertantes de Jesús en el templo durante la fiesta de la Janucá:

Se celebró por entonces en Jerusalén la fiesta de la Dedicación. Era invierno. Jesús se paseaba por el Templo, en el pórtico de Salomón. Le rodearon los judíos, y le decían: «¿Hasta cuándo vas a tenernos en vilo? Si tú eres el Cristo, dínoslo abiertamente». Jesús les respondió: «Ya os lo he dicho, pero no me creéis. Las obras que hago en nombre de mi Padre son las que dan testimonio de mí; pero vosotros no creéis porque no sois de mis ovejas. Mis ovejas escuchan mi voz; yo las conozco y ellas mi siguen. Yo les doy vida eterna y no perecerán jamás, y nadie las arrebatará de mi mano. El Padre, que me las ha dado, es más grande que todos, y nadie puede arrebatar nada de la mano del Padre. Yo y el Padre somos uno». Los judíos trajeron otra vez piedras para apedrearle. Jesús les dijo: «Muchas obras buenas que vienen del Padre os he mostrado. ¿Por cuál de esas obras queréis apedrearme?». Le respondieron los judíos: «No queremos apedrearte por ninguna obra buena, sino por una blasfemia y porque tú, siendo hombre, te haces a ti mismo Dios» (Jn 10, 22—33).

De nuevo vemos cómo los que oían a Jesús le entendían perfectamente. Al afirmar que era uno con el Padre, estaba proclamándose Dios; de ser falso, blasfemaba, quebrantando uno de los Diez Mandamientos.

Lo que estoy tratando de decir, y lo que creo que Jesús afirmaba, es que no pueden entenderse sus palabras acerca de la Eucaristía sin asumir primero las que se refieren a su identidad divina. Es imposible comprender cómo él, el Hijo del hombre, iba a entregar su cuerpo y su sangre como alimento y bebida si no se entiende primero que su poder era divino. Él es mayor que el templo, es el Señor del sabbat, es el que porta el verdadero nombre de Dios. Por eso, al atajar la incredulidad de sus discípulos, Jesús subrayó primero su identidad como el Hijo del hombre celestial, que existía antes de que el mundo fuese creado: «¿Y cuando veáis al Hijo del Hombre subir adonde estaba antes?» (Jn 6, 62). Para poder entregar a sus discípulos su cuerpo y sangre como «verdadera comida» y «verdadera bebida» (Jn 6, 62), Jesús tuvo que actuar mediante su identidad y su poder divinos.

*Segunda clave: el misterio de la Resurrección*

La segunda clave es igual de importante, y sale a colación justo después de su referencia al Hijo del hombre. Tras decir: «¿Y cuando veáis al Hijo del Hombre subir adonde estaba antes?» (Jn 6, 62), Jesús afirma: «El espíritu es el que da vida; la carne no sirve para nada» (Jn 6, 63). Resulta fundamental interpretar ambos versículos juntos, y no aislar al uno del otro. Cuando lo hacemos así, vemos que Jesús no hablaba de comer la carne de su cuerpo muerto —que sería canibalismo—, sino de hacerlo con la de su cuerpo resucitado, que volvería a la vida por el «espíritu», y después sería ascendido al cielo.

Esta es la otra prueba de que el nuevo maná tiene un carácter milagroso: en la Eucaristía, Jesús entregará su cuerpo y sangre crucificados y resucitados. Tras su resurrección y ascensión, su cuerpo ya no estará atado al tiempo ni al espacio, y podrá aparecerse a quien quiera, donde quiera y en la forma que quiera, igual que hará en el camino de Emaús (Lc 24, 16; 31). Como señaló[33] el estudioso del Nuevo Testamento Raymond Brown aludiendo a la ascensión corporal, Jesús, en el fondo, estaba diciendo que «no es mi cuerpo o mi carne muerta lo

que tendrá su poder en la Eucaristía, sino el cuerpo resucitado, lleno del Espíritu de Vida».

Por si quedase alguna duda sobre la conexión entre la Eucaristía y la resurrección corporal, podemos retomar el sermón del pan de vida y fijarnos en la prominencia con la que Jesús se refiere a su resurrección:

Jesús les dijo: «En verdad, en verdad os digo: si no coméis la carne del Hijo del hombre, y no bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros. El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna, y yo le resucitaré el último día. Porque mi carne es verdadera comida y mi sangre verdadera bebida» (Jn 6, 53—54).

Con estas palabras, Jesús relaciona el hecho de comer su carne y beber su sangre con la resurrección corporal de los creyentes en el último día. Esta relación es importante porque la respuesta que les dio a sus discípulos, en ocasiones, se interpreta erróneamente como si fuese un cambio que afectase a todo lo dicho sobre la Eucaristía, transformándolo en una metáfora. Esta idea se remonta[34], al menos, hasta Ulrico Zuinglio [Ulrich Zwingli], uno de los líderes de la reforma protestante, que sacó de contexto un versículo —«la carne no sirve para nada» (Jn 6, 63)— y se aferró a él, tomándolo como prueba definitiva de que Jesús hablaba simbólicamente.

Pero Zuinglio se equivocaba. Cuando Jesús dijo que sus palabras eran «espíritu y vida» (Jn 6, 63), no se refería a que debían tomarse como un símbolo. En griego, la palabra[35] pneuma («espíritu») no significa «simbólico». Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, el Espíritu es real, más real que todo el mundo de la materia. En un pasaje anterior de ese mismo Evangelio, cuando Jesús dice «Dios es espíritu [neuma]» (Jn 4, 24), es evidente que no quiere decir que Dios sea un símbolo.

En su respuesta a los discípulos, es aún más importante observar que Jesús dice que «la carne no sirve para nada», no «mi carne no sirve[36] para nada». Son dos frases muy distintas, y resultaría imposible que Jesús dijese la segunda sin caer en una contradicción palmaria. Si se lee punto por punto el sermón se verá que, al final, Jesús repite seis veces en once versículos que es preciso comer su carne para tener vida eterna:

El pan que yo le voy a dar, es mi carne por la vida del mundo (v. 51).

En verdad, en verdad os digo: si no coméis la carne del Hijo del hombre, y no bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros (v. 53).

El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna, y yo le resucitaré el último día (v. 54).

Porque mi carne es verdadera comida y mi sangre verdadera bebida (v. 55).

El que come mi carne y bebe mi sangre, permanece en mí, y yo en él (v. 56).

El que me coma vivirá por mí (v. 57).

Leyendo estos versículos[37] no es posible que la respuesta de Jesús signifique que su carne no sirve para nada, y los que opinan así[38] no suelen caer en la cuenta de que eso supondría que esa carne ofrecida en la Cruz —por no hablar de la[39] que asumió en la encarnación— tampoco tendría ningún valor. Es absurdo, y más aún en un Evangelio que subraya que la Palabra «se hizo carne» para salvar a la humanidad (Jn 1, 14). Al hablar de «la carne» (en griego ho sarx), y no de «mi carne», Jesús, sencillamente, emplea la expresión común para «lo natural o terreno», y para aquellos que solo conciben esa perspectiva, como se demuestra también, unos capítulos más adelante del Evangelio de Juan, cuando Jesús dice a los fariseos que «juzgan según la carne [ho sarx]» (Jn 8, 15).

En suma, igual que los fariseos rechazaron a Cristo porque no reconocieron su

origen sobrenatural, sino que lo juzgaron por su aspecto, tampoco los discípulos[40] creyeron en la doctrina eucarística, porque no comprendían la naturaleza sobrenatural del nuevo maná del cielo. Lo juzgaron según las apariencias, y no descubrieron que lo que quería entregarles era su cuerpo y su sangre resucitados, presentes milagrosamente tras el velo del pan y el vino.

Como glosa, se puede añadir que Jesús, al señalar esta conexión entre el nuevo maná y la resurrección del cuerpo, no se alejaba de la tradición judía. Por ejemplo, en un comentario sobre el Génesis, el rabino Josué afirma que «el que sirve a Dios[41] con su muerte será colmado del pan del Mundo Venidero» (Génesis Rabá 82, 8).

Para el pensamiento judío clásico, el «Mundo Venidero» era una forma de llamar a la época de salvación, en la que Dios no solo culminaría su promesa de enviarles al Mesías, sino que restauraría la creación, resucitando a los muertos y transformando el universo visible en «un nuevo cielo y una nueva tierra» (cfr. Is 64—65). Si Jesús consideraba que la Eucaristía era el «pan del Mundo Venidero» de los rabinos, entonces no pudo equipararlo al pan ordinario; tenía que ser un preludio y una promesa de la nueva creación. Y esto es, punto por punto, lo que dijo Jesús en el discurso del pan de vida: el que coma del nuevo maná de la Eucaristía resucitará «en el último día» (Jn 6, 54).

Cuando ahondamos en esta conexión entre el nuevo maná del cielo y el cuerpo resucitado de Jesús, podemos comprender el mandato, desconcertante, de beber su sangre (Jn 6, 53—56). ¿Cómo pudo ordenar algo así, sabiendo que el Antiguo Testamento prohíbe expresamente a los israelitas beber la sangre de los animales? A mi juicio, la misma razón por la que Dios no permitía, en la antigua Alianza, consumir esa sangre, es la que llevó a Jesús a beber la suya: «Porque la vida [en hebreo, nephesh] de la carne está en la sangre» (Lv 17, 11). Jesús conocía la Ley de Moisés, y por lo tanto sabía que el poder de su vida resucitada —en realidad, de su alma— estaba en su sangre. Por lo tanto, si los discípulos querían compartir la vida de la resurrección corporal de Cristo debían participar de su cuerpo y de su sangre. Para unirse a la vida de su cuerpo resucitado era preciso que recibiesen su sangre, que se les ofrecía como bebida: «Si no coméis la carne del Hijo del hombre, y no bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros. El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna, y yo le resucitaré el último día» (Jn 6, 54).

## 5.

## EL PAN DE LA PRESENCIA

DESPUÉS DE ESTUDIAR LA Última Cena a través del prisma de la Pascua y el maná, surgen nuevas preguntas. Si Jesús quiso inaugurar un nuevo éxodo por su muerte y resurrección, ¿dónde imaginó que se rendiría culto a Dios una vez comenzado este? Y, en particular, ¿cómo se haría Dios presente entre su pueblo al igual que había hecho en el Tabernáculo en tiempos de Moisés?

Aunque son muchos los expertos que coinciden en que Jesús aguardaba un nuevo éxodo, es frecuente que ignoren la cuestión del culto. No obstante, desde la perspectiva judía, esta pregunta resulta fundamental. ¿Habría un nuevo Tabernáculo, como en el primer éxodo? Y, de ser así, ¿qué clase de sacrificios se ofrecerían en él? ¿Se ofrendarían animales, como se prescribe en el Levítico, o se realizarían otra clase de oblaciones? Por ejemplo, en el siglo II, el rabino Menajem de Galilea enseñaba que «en el Mundo Venidero todos los sacrificios serán anulados, pero el de acción de gracias nunca será anulado» (Levítico Rabá 9, 7). Es una idea notable; tenemos aquí a un rabino judío, poco después de Jesús, que prevé un futuro en el que los numerosos sacrificios que describe la Torá habrán terminado, y donde solo permanecerá uno: «El sacrificio de acción de gracias» (cfr. Levítico 7). Eso esperaba el rabí Menajem[1]; ¿y Jesús?

En este capítulo trataré de responder a estas preguntas desarrollando la tercera clave para entender la Última Cena: el misterioso pan de la Presencia. Es llamativo que casi ningún lector moderno haya oído o leído sobre este pan santo, que se guardaba en el Tabernáculo, y que sean menos aún los que se hayan detenido a estudiar cómo puede arrojar luces sobre las raíces judías de la Eucaristía.

Esto puede deberse a que las alusiones al pan de la Presencia se encuentran solo en los pasajes más complejos del Antiguo Testamento, como la descripción detallada del Tabernáculo en Éxodo 25, o en las normas y regulaciones sobre el sacerdocio de los levitas (Levítico 24). Otro posible motivo es que en las antiguas versiones de la Biblia en inglés las alusiones hebreas a este pan lo denominaban «de la proposición» [showbread]. Como veremos a continuación,

esto ha provocado ciertos problemas a la hora de comprender su relevancia.

Sea cual sea el motivo de su desconocimiento, en este capítulo trataré de demostrar que el pan de la Presencia del Antiguo Testamento es una pieza indispensable en el rompecabezas de la Eucaristía. El estudio del contexto judío de los Evangelios sugiere que Jesús no solo consideró la Última Cena como la nueva Pascua y el nuevo maná del cielo, sino que también vio ahí el cumplimiento mesiánico del pan de la Presencia.

Para desvelar[2] el hilo conductor entre la Última Cena y el pan de la Presencia debemos volver, de nuevo, al Antiguo Testamento y a la tradición judía, y a las prácticas y creencias que rodeaban este alimento tan intrigante.

# EL PAN DEL ROSTRO

Aunque muchos[3] lectores puedan no estar familiarizados con el pan de la Presencia, en realidad las escrituras judías lo mencionan una y otra vez. Para los fines de este libro hay dos descripciones detalladas de gran importancia; la primera procede del Libro del Éxodo, y la segunda del Levítico, y a cada una le dedicaremos un tiempo.

## *El pan del rostro de Dios*

El pan de la Presencia aparece por primera vez en el Antiguo Testamento durante el éxodo de Egipto. En cuanto Dios entrega los Diez Mandamientos a Israel y sella la alianza con el banquete celestial (Ex 20—24), les indica cómo deben adorarlo, y sus instrucciones giran siempre en torno al lugar en el que deben hacerlo, «la tienda del encuentro», también llamada Tabernáculo (Ex 26).

Lo primero que debemos recordar sobre el Tabernáculo es que Dios ordenó a Moisés que guardase allí tres objetos sagrados:

El arca de la Alianza.

La lámpara de oro llamada menorá.

La mesa de oro del pan de la Presencia.

Resulta intrigante que Dios, antes de describir el Tabernáculo, le pida a Moisés que preste atención a los tres objetos que se conservarán en ese lugar, el Sancta

Sanctórum, y también da muestras de su relevancia. De hecho, la Biblia dice que Moisés descubrió el modelo según el cual debía construirlos en una visión que le fue «dada» en la cima del monte Sinaí (Ex 25, 9; 40). Por lo tanto, el Arca, el candelabro y el pan de la Presencia están forjados a partir de realidades celestiales.

La primera de ellas, la famosa arca de la Alianza, era un cofre de oro en el que, más adelante, los israelitas depositarían las tablas de la Ley, el maná y la vara de Aarón (Ex 25, 10—22). Sobre el arca se encontraba el «propiciatorio», una cubierta dorada en la que debían situarse dos «querubines de oro» —estatuas de ángeles—. (Nótese aquí que Dios, evidentemente, no las consideraba una violación de los Diez Mandamientos. A pesar de la interpretación de algunos lectores de la Biblia, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob no parecía contrario ni al oro ni a las estatuas).

El segundo objeto, el candelabro de oro, es más conocido por su nombre hebreo, la menorá (Ex 25, 31—40). Era una lámpara de siete brazos, decorada como un árbol o arbusto cubierto de flores Los sacerdotes la mantenían siempre encendida, porque era la única fuente de luz del Santo.

Por último, lo más importante: la mesa dorada en la que los israelitas colocaban el pan de la Presencia, y que se detalla así:

Harás una mesa de madera de acacia… La revestirás de oro puro y le pondrás alrededor una moldura de oro. Harás también las fuentes, los vasos, los jarros y las tazas para las libaciones. De oro puro los harás. Y sobre la mesa pondrás perpetuamente delante de mí el pan de la Presencia (Ex 25, 23—24; 29—30).

En este pasaje aparecen tres pistas sobre el significado de ese pan tan curioso.

Primero, tras un examen detallado, se verá que el pan no era el único elemento que aparecía sobre la mesa. Junto a él estaban «los jarros y las tazas» para las «libaciones», las ofrendas del vino (cfr. Números 15, 5—7; 28, 7). Por lo tanto, al hablar del Tabernáculo de Moisés, podemos referirnos a él sin equivocarnos como al pan y el vino de la Presencia. También es llamativo que, como ha defendido el estudioso judío Menahem Haran, este vino difería[4] de las otras

ofrendas, porque los sacerdotes no lo derramaban, sino que lo bebían en una comida sagrada, junto con el pan.

En segundo lugar, como ya se ha dicho, la mayoría de las traducciones antiguas de la Biblia al inglés, por ejemplo, la del Rey Jacobo, se refieren al pan de la proposición. No obstante, la expresión hebrea[5] real es lehem ha panim, que en las ediciones modernas se traduce como «pan de la Presencia». ¿Cómo se debería traducir, en puridad? ¿Y qué significa?

Hay expertos que[6] vierten esta frase hebrea como «pan de la ofrenda» o «de la exposición». Desde este punto de vista, la expresión aludiría al pan puesto ante la «presencia» de Dios, esto es, frente al Santo de los Santos, donde descendía la nube gloriosa de la presencia divina sobre el arca de la Alianza. El problema con esta[7] interpretación es que no trasmite lo que se expresaba en hebreo; muestra lo que ocurría con el pan, pero no la palabra panim.

En otros casos, se defiende que la traducción debería ser lo más literal posible, subrayando que la palabra que normalmente se traduce por presencia es, en realidad, la que se utiliza en hebreo para referirse al rostro (panim). Por lo tanto, la traducción más literal del hebreo sería pan del rostro. Desde este punto de vista queda claro el[8] significado, pero sus implicaciones son grandes: el pan de la Presencia sería nada menos que el pan del rostro de Dios, con lo que, en cierto modo, se trataría de un signo visible de esa cara.

Para respaldar esta segunda interpretación podemos recordar el momento en el que Israel recibió por primera vez ese pan de la Presencia. En el Libro del Éxodo, Dios ordena a Moisés que construya la mesa de oro del pan de la Presencia (Ex 25), inmediatamente después del banquete celestial en el que ha participado con los ancianos en el Sinaí (Ex 24). Esta cercanía es significativa porque, en la narración de esa comida, se subraya también que, mientras comían y bebían, estaban viendo a Dios:

Moisés subió con Aarón, Nadab y Abihú y setenta de los ancianos de Israel, y vieron al Dios de Israel… No extendió él su mano contra los notables de Israel, que vieron a Dios, comieron y bebieron (Ex 24, 9—11).

En resumen, cuando situamos la entrega del pan de la Presencia en su contexto bíblico, descubrimos que este «pan del rostro» terreno actuaba como una especie de memorial del banquete divino, en el que Moisés y los ancianos habían visto al Dios de Israel mientras comían y bebían. Por eso Dios indicó a Moisés que construyese la mesa del pan de la Presencia (junto al Arca y la menorá) según el «modelo» celestial que le había mostrado «en el monte» (Ex 25, 9; 40). El Tabernáculo es, en la tierra, signo visible de la morada celestial e invisible de Dios, y el pan de la Presencia terrenal es signo visible del rostro celestial e invisible de Dios.

Como explica un[9] estudioso del Antiguo Testamento, en el pan del Tabernáculo es Dios «en sí» quien actúa como «el anfitrión que se presenta a los creyentes concediéndoles una fuerza y una vida divinas».

*El pan de la «Alianza perpetua»*

Todavía hay más. Además de la descripción concisa del pan de la Presencia que aparece en el Libro del Éxodo, en el Levítico se ofrece una más detallada. En este código legislativo para los sacerdotes de la tribu de Leví, descubrimos que el pan y el vino eran signos de la presencia de Dios, pero también de la Alianza, por lo que representaban la unión sagrada entre Dios y las doce tribus de Israel:

Tomarás flor[10] de harina, y cocerás con ella doce tortas, dos décimas para cada una. Las colocarás en dos filas, seis en cada fila, sobre la mesa pura en la presencia de Yahvé. Pondrás sobre cada fila incienso puro, que hará del pan un memorial, manjar abrasado para Yahvé. Se colocará en orden cada sábado en presencia continua ante Yahvé de parte de los israelitas, como alianza perpetua. Será de Aarón y de sus hijos, y lo comerán en lugar sagrado; porque lo considerarás como cosa sacratísima, de los manjares que se abrasan para Yahvé. Decreto perpetuo (Lv 24, 5—9).

Aquí aparecen varias características destacadas.

La más importante es que el pan de la Presencia se identifica explícitamente con un signo de la «alianza eterna» entre Dios e Israel. Como se ha visto, esta relación contractual había quedado establecida mediante lo ocurrido en el monte Sinaí, donde Moisés y los ancianos ofrecieron un sacrificio (Ex 24, 8—11). El pan de la Presencia —elaborado también según el modelo que se le ofreció a Moisés en lo alto del Sinaí (Ex 25, 9)— debía ser un recuerdo y un signo de esa misma alianza sellada con Israel. De ahí las doce tortas de pan sin fermentar, una por cada tribu.

En segundo lugar, según el Levítico, el pan de la Presencia era una ofrenda «perpetua», que debía estar siempre ante el Señor en el Tabernáculo, como signo imperecedero de que Dios seguía con los israelitas, aunque estuviesen lejos del Sinaí. Es llamativo que en ese mismo capítulo se diga que, mientras el pan de la Presencia esté dentro del Tabernáculo, las velas de la menorá permanecerán encendidas «de continuo», a su vera (Lv 24, 1—4). En la época moderna, los católicos conservan una práctica similar en sus sagrarios, con una lámpara votiva que siempre está encendida si está reservada la Eucaristía. Cuando la mesa dorada salía del Tabernáculo, los sacerdotes levitas lo cubrían con un velo (Nm 4, 1—5).

Por otra parte, el pan de la Presencia era un símbolo, pero también un sacrificio. Aunque muchos lectores de la Biblia conocen únicamente la oblación de animales, en realidad el Antiguo Testamento nos habla de dos clases distintas[11]: los «de sangre», que suponían la muerte de toros, cabras y ovejas, y los «incruentos», que solían consistir en pan y vino. El pan de la Presencia pertenecía a este último grupo, que en hebreo se llamaba minhah (cfr. Levítico 2). Por si hubiera dudas, hay que reparar en que en la mesa dorada también había incienso[12], que en Antiguo Testamento siempre acompaña a los sacrificios para simbolizar cómo se elevan hasta el cielo. En este sentido, el profeta Ezequiel habla de esa mesa dorada como de un «altar» (Ez 41, 21—22). Por lo tanto, el pan era una comida y un sacrificio, un don entregado por Dios a sus sacerdotes (como alimento) y una ofrenda de los levitas a Dios (como sacrificio).

Por último, el pan de la Presencia no era un sacrificio cualquiera, sino el más sagrado, del que el Levítico ordenó que se ofreciera «cada sabbat», por medio de Aarón, el sumo sacerdote. Es preciso subrayar esta relación entre el pan de la Presencia y el sabbat, porque el lector moderno tiende a pensar que el sábado era, principalmente, un día de descanso, y no necesariamente de sacrificio. No era así: después de que se establecieran sinagogas en otras ciudades judías fuera

de Jerusalén —probablemente en el siglo III a. C.—, el culto semanal del sabbat implicaba orar en la sinagoga local, estudiar la Torá y cantar himnos de alabanza al Señor. Junto a esto, según la Biblia, se daba un aspecto cultual en la celebración sabática. En el Tabernáculo, y más adelante en el templo de Jerusalén, el sabbat se distinguía por los sacrificios sacerdotales, tanto de sangre como incruentos. Entre estos últimos, el que se presentaba cada semana era, significativamente, el del pan y el vino. Estas ofrendas no dejaron de celebrarse hasta la destrucción del templo a manos de los romanos en el año 70 d. C., tras la época de Jesús. Antes de ese acontecimiento desgraciado, el culto del sabbat giraba en torno a la ofrenda del pan de la Presencia recién cocido, que los sacerdotes comían en el Lugar Santo.

En resumen, si leemos las páginas del Antiguo Testamento veremos con claridad que el pan de la Presencia era central en el culto de Israel; junto a la célebre arca de la Alianza y la menorá de oro, constituía uno de los tres objetos sagrados del Lugar Santo, santuario interior del antiguo Tabernáculo. Nadie duda de la importancia del sabbat para el Israel de la Antigüedad; el pan de la Presencia era el sacrificio del sabbat, la ofrenda «más sagrada». En definitiva, se trataba tanto del signo de la «alianza duradera» con Israel como de la presencia perpetua del pan del Señor en el Tabernáculo, el «pan del rostro» de Dios Todopoderoso. Siguiendo las escrituras judías, es evidente que el misterioso pan de la Presencia no era un pan corriente.

## «MIRAD QUÉ AMOR NOS HA TENIDO EL PADRE»

Cuando nos volvemos hacia la tradición judía para ver lo que tiene que decirnos sobre el pan de la Presencia, nos encontramos con una situación similar a la de la Pascua y el maná. Diversas tradiciones prolongadas, no recogidas en la Biblia, muestran una reverencia cada vez mayor por la naturaleza enigmática, cuando no milagrosa, de ese pan.

### *El pan de la Presencia y el sacerdote Melquisedec*

Quien conozca el Génesis o la Carta a los Hebreos estará de acuerdo en que una de las personas más misteriosas de la Biblia es ese hombre llamado Melquisedec. Este personaje opaco solo se menciona dos veces en el Antiguo Testamento, la primera de ellas en la narración de la victoria de Abraham frente a los reyes paganos en la tierra prometida. Tras rescatar a su sobrino Lot de la cautividad, Abraham (llamado aún Abram) se presenta ante Melquisedec, rey y sacerdote, que ofrece un sacrificio muy especial a Dios:

A su regreso después de batir a Kedorlaomer y a los reyes que con él estaban, le salió al encuentro el rey de Sodoma en el valle de Savé (o sea, el valle del Rey). Entonces Melquisedec, rey de Salem, presentó pan y vino, pues era sacerdote del Dios Altísimo, y le bendijo diciendo: «¡Bendito sea Abram del Dios Altísimo, creador de cielos y tierra, y bendito sea el Dios Altísimo, que entregó a tus enemigos en tus manos!» Y diole Abram el diezmo de todo (Gn 14, 17—20).

¿Quién era ese rey tan enigmático? ¿Por qué es el primer hombre al que la Biblia llama «sacerdote» (en hebreo, kohen)? ¿Y por qué ofrece un sacrificio de «pan y vino» a Dios, en lugar de un toro, una cabra o un cordero, por ejemplo?

Vamos a responder a estas preguntas del modo más sencillo posible. En la tradición clásica judía, Melquisedec se identifica normalmente con Sem, el primogénito de Noé, un hijo justo. Según esa creencia, Sem fue su nombre de bautismo, y Melquisedec, el «rey justo», su título real. Además, según el historiador[13] Josefo, también se consideraba que la ciudad de «Salem», sobre la que reinaba, no era otra que Jeru—salem, que más tarde sería la de David y la del templo (cfr. Sl 76, 1—3).

Lo que nos interesa, en cualquier caso, es que el sacrificio del pan y del vino de Melquisedec se relacionaba con la tradición judía del pan y el vino de la presencia, como se explica en este comentario al Génesis 14:

«Entonces Melquisedec, rey de Salem, presentó pan y vino» [Gn 14, 18]. El rabino Samuel ben Namán dice: Le instruyó en las leyes del sacerdocio, para las que el «pan» se refería al pan de la Presencia y el «vino» a las libaciones. Los rabinos dicen: Él le reveló la Torá, como está escrito: «Venid y comed de mi pan, bebed del vino que he mezclado» [Proverbios 9, 5] (Génesis Rabá 43, 6).

Según esta interpretación, Melquisedec no fue solo el primer sacerdote—rey de Jerusalén, sino que su ofrenda de pan y vino se identifica, específicamente, con el pan y el vino de la Presencia que, como sacerdote, enseñó a ofrecer a Abraham. De este modo, según algunos judíos, el pan y el vino de la Presencia no fueron, sin más, uno de los sacrificios instituidos durante el éxodo. Sus orígenes se remontan a las primeras generaciones de la humanidad, en la era en la que[14] todos los hombres eran sacerdotes, no según el orden de Leví —cuyo linaje sacerdotal se instituyó después de que Israel se postrara ante el becerro de oro (Ex 32)—, sino según el sacerdotal «orden de Mequisedec» (Sl 110, 4). Y esta ofrenda sacrificial de este sacerdocio primigenio no fue otra que la del pan y el vino.

*El pan milagroso de la mesa dorada*

Junto a las tradiciones sobre personajes bíblicos como Melquisedec, también aparecen otras sobre el modo de ofrendar el pan de la Presencia en la época de Jesús. Por ejemplo, en la Misná, los rabinos explican que las hogazas tenían «cuernos»[15] en el borde, elaborados con masa y redondeados para asemejarse a los de un toro (Misná, Menajot 11, 4), y que además recordaban al altar del sacrificio de bronce del atrio del templo, lo que apuntala la descripción bíblica del pan como signo y sacrificio.

También es sabido que algunos rabinos creían que, cuando los sacerdotes ofrecían el pan de la Presencia a Dios como sacrificio, algo ocurría. Antes de llevarlo al Lugar Santo se depositaba en una mesa de mármol, pero después de su consagración debía colocarse sobre la mesa de oro:

En el pórtico[16] a la entrada de la Casa [el templo] había dos mesas, una de mármol y la otra de oro. Sobre la mesa de mármol dejaban el pan al llevarlo, y sobre la de oro cuando lo sacaban, porque lo sagrado debe elevarse [con honor] y no abajarse. Y dentro había una mesa de oro en la cual estaba siempre el pan de la Presencia (Misná, Menajot 11, 7).

Este ritual muestra a las claras que, para los rabinos judíos, el pan de la Presencia poseía un enorme carácter sagrado, pero solo después de que se ofreciese como sacrificio a Dios en el Lugar Santo. Antes de eso, se consideraba un pan ordinario, y podía dejarse sobre una mesa corriente. Sin embargo, una vez presentado era «santo» —en hebreo, qadosh, que significa «apartado» o «consagrado»— y debía acompañar a las vasijas y utilería del Lugar Santo hechas de oro (cfr. Éxodo 25).

Una tradición llega al punto de sostener que el pan de la Presencia, tras su consagración, recibía propiedades sobrenaturales. Después de que los sacerdotes lo tomasen del Lugar Santo, lo dejarían en la mesa de oro para comérselo (Misná, Menajot 11, 7). Según el Talmud, durante el reinado de un sumo sacerdote reverenciado por su santidad, hasta el fragmento más pequeño del pan de la Presencia proporcionaba un sustento milagroso:

[A lo largo del periodo en el que Simón el Justo ejerció de sumo sacerdote], se extendió una bendición sobre los ‘omer, los dos panes, y el pan de la Presencia, por la que todos los sacerdotes que recibían un trozo del tamaño de una aceituna lo tomaban y quedaban saciados, y en ocasiones aun les sobraba (Talmud de Babilonia, Yoma 39a).

¿Puede alguien que conozca los Evangelios pasar por alto las similitudes con el episodio en el que se da de comer a cinco mil personas? En esa ocasión, Jesús multiplicó cinco panes, de los que «comieron todos y se saciaron», y hubo «trozos sobrantes» (Mt 14, 20). Desde el punto de vista judío, el pan de la Presencia, y antes el maná, no era un pan cualquiera; al menos para algunos rabinos, era milagroso.

*El pan en el templo*

La última tradición que vamos a estudiar tal vez sea la más sorprendente, y también está relacionada con el pan de la Presencia en el templo en la época de Jesús.

En aquellos años era habitual que los hombres judíos que vivían en la tierra de Israel fuesen al templo de Jerusalén al menos tres veces al año, por la fiesta de Pascua, de Pentecostés y de los Tabernáculos («Pentecostés» es el nombre griego de la festividad de las Semanas, que se celebraba siete semanas después del domingo de la semana de Pascua). Esta costumbre tenía su origen en la ley inmutable dada por Dios a Moisés: «Tres veces al año se presentarán todos tus varones ante Yahvé, el Señor, el Dios de Israel» (Ex 34, 23; 23, 17). Tanto el Talmud de Babilonia como el de Jerusalén señalan que, en cada una de estas fiestas, los sacerdotes del templo realizaban algo muy llamativo; sacaban la mesa de oro del pan de la Presencia del Lugar Santo para que los peregrinos judíos pudiesen verla. Antes de apartar el pan santo la elevaban y[17] decían estas palabras:

[Los sacerdotes] levantaban [la mesa de oro] y exhibían el pan de la Presencia ante los que habían ido a la fiesta, y les decían «¡Mirad qué amor nos ha tenido el Padre!» (Talmud de Babilonia[18], Menajot 29A).

De no estar bien documentada, esta tradición resultaría casi increíble; parece una descortesía impropia hacer algo así, nunca visto dentro del templo. Excepto los sacerdotes, nadie podía entrar al santuario ni contemplar los objetos sagrados que se guardaban en el Lugar Santo. Pero, durante las peregrinaciones festivas, al pueblo judío le era dado ver uno de ellos, oculto bajo el velo exterior: el pan de la Presencia. La frase que proclamaban los sacerdotes es aún más chocante. ¿Cómo se relacionaba el pan de la Presencia con el «amor» de Dios? ¿Qué podrían significar esas palabras para un judío?

Solo cabe especular, pero no parece arriesgado defender que el pan de la Presencia era un signo del amor de Dios porque representaba la alianza. En el Antiguo Testamento, ese pacto entre Dios e Israel se describe con frecuencia como un voto «matrimonial», una alianza de amor entre el Esposo divino (Dios) y su Esposa terrenal (Israel) (cfr. Ezequiel 16; Isaías 54; Oseas 1—2). Como ya se ha visto, la Torá afirma explícitamente que el pan de la Presencia no era solo el sacrificio «más sagrado» del sabbat; también era un signo de la «alianza perpetua» (Lv 24, 7). Como signo visible, el pan de la Presencia también representaba al amor del Esposo por su Esposa, y este puede ser el motivo por el que los sacerdotes, al elevarlo, decían: «¡Mirad qué amor nos ha tenido el Padre!».[19]

*Ver el «rostro» del Señor*

Aún queda una pregunta sin responder. ¿Por qué los sacerdotes solo podían sacar el pan de la Presencia? ¿Por qué no la menorá de oro, o incluso el arca de la Alianza?

Una vez más, faltan las certezas, pero el motivo debe proceder del Antiguo Testamento. Recordemos que el Éxodo prescribía que todos los hombres de Israel debían participar en las tres fiestas de Pascua, Pentecostés y los

Tabernáculos. Los expertos han señalado que, a pesar de que la mayoría de las traducciones dicen que los hombres debían presentarse «ante Dios», el literal hebreo sería este: «Tres veces al año todos tus varones verán el rostro de Yahvé, el Señor, el Dios de Israel» (Ex 34, 23; 23, 17). En este versículo, la palabra panim se refiere al «rostro» de Dios, que es la misma que se utiliza para el «pan de la Presencia» o «pan del rostro» (Ex 25, 30). Al mostrar a los peregrinos el pan del panim, los sacerdotes del templo daban cumplimiento a la Ley que ordenaba que viesen «el rostro» del Señor. Así lo explica el profesor judío Israel Knohl:

Creo que los eruditos dejaron de lado las convenciones y permitieron que se mostrasen los útiles del templo a los peregrinos para que pudiesen cumplir con su obligación de «ver el rostro». O, por decirlo de otro modo, la exhibición de esos objetos ante la muchedumbre provocaba la experiencia de una teofanía pública. Los israelitas, que añoraban las salas del templo y preguntaban «cuando podré ver el rostro de Dios», subían hasta el templo en las peregrinaciones y entreveían las vasijas de uso sagrado, que dejaban de esconderse. Apaciguaban así su sed espiritual, y cumplían el mandamiento de la Torá, que les obligaba: «Tres veces al año todos tus varones verán el rostro del Soberano, el Señor, el Dios de Israel» (Ex 34, 23).

Aunque estas palabras apuntan en la dirección correcta, me gustaría puntualizar algo. Parece razonable concluir que, para los judíos de la Antigüedad, el pan de la Presencia no era solo el verdadero rostro de Dios; también era su signo en la tierra. El Antiguo Testamento afirma rotundamente que nadie puede ver a Dios cara a cara y vivir (Ex 33, 20), pero es igual de cierto que, cuando Moisés y los ancianos subieron al monte Sinaí, vieron algo divino. Como dice la Torá, «vieron a Dios, comieron y bebieron» (Ex 24, 11).

Sea cual sea la interpretación, hay algo evidente: para un judío del siglo i como Jesús, que desde luego cumplía con las fiestas en Jerusalén, y posiblemente asistió a la elevación de la tabla de oro, el pan de la Presencia no era un pan común. No se trataba de un vestigio de épocas pretéritas, encerrado por siempre en el santuario interior. Según la tradición clásica judía, este pan santo era el sacrificio primordial de Melquisedec, el alimento milagroso del Lugar Santo, el

pan del rostro de Dios Omnipotente. Pero, además, era el signo vivo y visible del amor de Dios por su pueblo, única vía por la que Israel podía atisbar lo que ansiaba su corazón, que era ver a Dios y vivir, y saber que Él les amaba.

Aunque, más bien, cabría decir que así tendría que haber sido. Por desgracia, como ocurría con el sacrificio del cordero pascual en el templo, la ofrenda semanal del pan de la Presencia tuvo un fin dramático en el 70 d. C., cuando los ejércitos romanos destruyeron el templo de Jerusalén. Desde entonces, y hasta hoy, ya no se realiza esa ofrenda. El famoso arco de Tito, encargado por el emperador Domiciano para conmemorar la destrucción de Jerusalén, y que puede verse en Roma, muestra un grabado en piedra en el que un grupo de soldados sacan del templo tanto la menorá de oro como la mesa del pan de la Presencia.

## JESÚS Y EL NUEVO PAN DE LA PRESENCIA

Tras esta contextualización bíblica y judía, podemos preguntarnos si Jesús habló alguna vez del pan de la Presencia y, en caso de que lo hiciese, si ese pan y vino tan intrigantes pueden ofrecer alguna luz sobre sus actos durante la Última Cena. Si Jesús consideró que estaba inaugurando un nuevo éxodo, ¿pensó en un nuevo santuario? ¿Cómo lo imaginó? ¿Habría lugar en él para el pan y el vino de la Presencia?

Jesús lo hizo al menos en una ocasión durante su ministerio público, durante la discusión que provocó el que sus discípulos arrancasen espigas en el sabbat, lo que para algunos fariseos suponía romper un precepto. El Antiguo Testamento no indica expresamente que esté prohibido recoger grano durante el sabbat, al contrario que la tradición oral de los fariseos, lo que suscitó este incidente:

En aquel tiempo[20] cruzaba Jesús un sábado por los sembrados. Y sus discípulos sintieron hambre y se pusieron a arrancar espigas y a comerlas. Al verlo los fariseos, le dijeron: «Mira, tus discípulos hacen lo que no es lícito hacer en sábado». Pero él les dijo: «¿No habéis leído lo que hizo David cuando sintió hambre él y los que le acompañaban, cómo entró en la Casa de Dios y comieron los panes de la Presencia, que no le era lícito comer a él, ni a sus compañeros, sino sólo a los sacerdotes? ¿Tampoco habéis leído en la Ley que en día de sábado los sacerdotes, en el Templo, quebrantan el sábado sin incurrir en culpa? Pues yo os digo que hay aquí algo mayor que el Templo (Mt 12, 1—6).

Para comprender este intercambio de pareceres (algo denso, hay que admitir), es importante subrayar y explicar los tres argumentos empleados por Jesús para justificar el acto de sus discípulos.

### *El rey David y el pan de la Presencia de los sacerdotes*

En primer lugar, Jesús defendió a sus discípulos recurriendo a la historia del rey David y sus seguidores, que en una ocasión comieron el pan de la Presencia del Tabernáculo de Moisés, a pesar de que no eran sacerdotes levitas.

Lo narrado aparece en el primer Libro de Samuel, cuando David estaba huyendo del rey Saúl y se presentó en el Tabernáculo de Moisés, que se encontraba entonces en la ciudad de Nob, y le pidió al sacerdote que les diese de comer:

Se levantó David y se fue, y Jonatán volvió a la ciudad… Respondió David al sacerdote Ajimélek: «El rey me ha dado una orden y me ha dicho: "Que nadie sepa el asunto a que te mando y lo que te ordeno"». A los muchachos los he citado en tal lugar. Así pues, ¿qué tienes a mano? Dame cinco panes o lo que haya». Respondió el sacerdote a David: «No tengo a mano pan profano, pero hay pan consagrado, si es que los muchachos se han abstenido al menos del trato con mujeres». Respondió David al sacerdote: «Ciertamente que la mujer nos está prohibida, como siempre que salgo a campaña, y los cuerpos de los muchachos están puros; aunque es un viaje profano, cierto que hoy sus cuerpos están puros» (1 Sam 21, 1; 3—6).

Como sabían todos los judíos de la Antigüedad, esta historia es particular; la Torá deja claro que el pan de la Presencia solo pueden comerlo «Aarón y sus hijos», esto es, los sacerdotes levitas (Lv 24, 9), tribu a la que no pertenecían ni David ni sus compañeros, que eran de la de Judá. ¿Cómo se entiende, entonces, que comiesen del pan de la Presencia sin incumplir la Ley?

Por una parte, se encontraban en un estado de pureza sexual ritual. Aunque es un dato poco conocido, la práctica regular[21] de la abstinencia no comenzó con el Nuevo Testamento, y los israelitas del Antiguo mantenían una especie de «celibato» temporal en dos momentos: cuando se embarcaban en una expedición militar y cuando servían como sacerdotes en el templo. Por eso el sacerdote Ajimelec da una respuesta tan extraña: «… si es que los muchachos se han abstenido al menos del trato con mujeres». Solo podía entregarles el pan de la Presencia si habían guardado la pureza prescrita para los sacerdotes; por fortuna para David y sus hombres, fue así, ya que se preparaban para una batalla.

Más importante aún resulta el hecho de que David había sido ungido rey por el profeta Samuel (cfr. 1 Sam 16), y además también era sacerdote, según la Biblia[22], algo que los expertos suelen pasar por alto, por el motivo que sea, pero que no invalida esta realidad. Ese carácter es el que le permitía ceñirse el efod de lino, una vestidura sacerdotal, a la hora de presentar ante el altar «holocaustos y sacrificios de comunión» (2 Sam 6, 17), y por eso dice la Biblia que «los hijos de David eran sacerdotes» (2 Sam 8, 18). De tal palo, tal astilla. Pero David, y esto es crucial, no era cualquier sacerdote; no lo era según el orden de Leví, constituido después de que los israelitas adorasen al becerro de oro en el desierto del Sinaí (Ex 32), sino según el de Melquisedec, el antiguo sacerdote—rey de Salem, según dijo él mismo en los Salmos dirigidos a su sucesor:

De David. Salmo. Oráculo de Yahvé a mi Señor: Siéntate a mi diestra, hasta que yo haga de tus enemigos el estrado de tus pies. El cetro de tu poder lo extenderá Yahvé desde Sion: ¡domina en medio de tus enemigos! Para ti el principado el día de tu nacimiento, en esplendor sagrado desde el seno, desde la aurora de tu juventud. Lo ha jurado Yahvé y no ha de retractarse: «Tú eres por siempre sacerdote, según el orden de Melquisedec». A tu diestra, Señor, él quebranta a los reyes el día de su cólera; sentencia a las naciones, amontona cadáveres, cabezas quebranta sobre la ancha tierra. En el camino bebe del torrente, por eso levanta la cabeza (Sl 110, 1—4).

Este salmo deja patente que David y sus sucesores no fueron unos reyes más; también fueron sacerdotes según el orden de Melquisedec, el primero al que la Biblia llama «sacerdote» (Gn 14, 18). Como tal, y siempre que estuviese en estado de pureza ritual, David podía comer el pan de la Presencia, lo que convirtió un aparente desafío a la ley en algo totalmente distinto.

Con esto en mente, podemos volver al Evangelio. En la respuesta de Jesús a las críticas de los fariseos a sus discípulos se puede leer algo así: «Soy como el rey David, y mis discípulos como sus seguidores, por lo que podemos actuar como sacerdotes. David fue sacerdote según el orden de Melquisedec». Y aquí recordamos lo que Melquisedec ofreció a Dios: pan y vino[23].

*Los sacerdotes del templo y el pan de la Presencia*

El segundo argumento que esgrimió Jesús para defender a sus discípulos fue un recordatorio de que los sacerdotes que servían en el templo en sabbat tampoco quebrantaban la ley: «¿Tampoco habéis leído en la Ley que en día de sábado los sacerdotes, en el Templo, quebrantan el sábado sin incurrir en culpa?» (Mt 12, 5). Con «la Ley», se refería a los códigos de conducta sacerdotales del Levítico, que ordenaban a los servidores del templo, directamente, trabajar durante el sabbat, preparando y ofreciendo el pan de la Presencia:

Tomarás flor de harina, y cocerás con ella doce tortas… Las colocarás en dos filas, seis en cada fila, sobre la mesa pura… Se colocará en orden cada sábado en presencia continua ante Yahvé de parte de los israelitas, como alianza perpetua (Lv 24, 5—7; 8).

Si se piensa con detenimiento, es llamativo. Mientras a los laicos judíos se les prohibía trabajar en sabbat, incluso cocinar y hornear, los sacerdotes debían estar en el templo ofreciendo sacrificios, incluido el pan de la Presencia, lo que implicaba, de hecho, que «incumplían» con el sabbat, ¡en el propio templo!

No obstante, como señala Jesús, aunque a primera vista los sacerdotes «profanan» el sabbat, lo hacen sin culpa, porque siendo sacerdotes rige para ellos una excepción, que se aplica dentro del templo y a la ofrenda del pan de la Presencia. Así se repite el mensaje a los fariseos: «Mis discípulos pueden “trabajar” en el sabbat porque tienen los mismos privilegios y prerrogativas que los sacerdotes en el templo».

*Algo mayor que el templo*

¿Por qué establece Jesús esta analogía, teniendo en cuenta que el incidente con los fariseos no se había producido en el templo, sino en un sembrado de Galilea?

La pregunta nos lleva hasta el tercer y último punto, tal vez el más importante. Jesús justificó los actos de sus discípulos identificándose él mismo con el templo. La respuesta definitiva a los fariseos no es una cita de las Escrituras; se trata de un recurso a su propia autoridad, a su propia identidad misteriosa. Para defenderse y defender a sus discípulos dice algo increíble: «Aquí hay algo mayor que el templo» (Mt 12, 8).

Como queda claro por el contexto, con estas palabras se refería, veladamente, a sí mismo, tal y como había sucedido en otras ocasiones. «Aquí hay algo más que Salomón» y «Aquí hay algo más que Jonás» (Mt 12, 41—42; Lc 11, 31—32). Pero «algo mayor del templo» es otra cosa. Sería difícil sobrevalorar el enojo que una afirmación así provocaría entre sus oyentes judíos. Como sabían los fariseos, el templo era nada menos que la morada de la presencia de Dios en la tierra, y por eso era tan especial. Por eso era santo, y por eso se diferenciaba de cualquier otro edificio. Era la casa de Dios, como el mismo Jesús dijo en otra ocasión: «Quien jura por el templo, jura por él y por Aquel que lo habita» (Mt 23, 21).

Esto provoca otra pregunta. Si, para un judío, el templo era la morada de Dios en la tierra, entonces ¿quién, o qué, sería mayor que él? Podemos descartar lo obvio, pero la única respuesta adecuada tiene que ser Dios mismo, presente en persona, hecho Tabernáculo[24] en su carne. Una vez más, nos hallamos ante el misterio de la identidad divina de Jesús. ¿Quién afirmaba ser? En resumen, Jesús decía que él mismo era el verdadero templo, el lugar en el que Dios habita en la tierra, la presencia de Dios.

Si hubiese alguna duda sobre la naturaleza divina que se atribuye Jesucristo, basta con observar que, a continuación, se refiere a sí mismo como el Hijo del Hombre, «Señor del sábado» (Mt 12, 8), Una vez más, como ya se ha dicho, y como sabían todos los judíos de la Antigüedad, solo había un «Señor del sábado», el que hizo el sabbat al crear el mundo (Génesis 1). A la luz de estas dos frases de Jesús, no es de extrañar que el Evangelio no recoja la respuesta de sus oponentes, los fariseos, que probablemente se marcharían, callados y estupefactos ante lo que parecía una blasfemia.

Una vez estudiadas estas tres líneas de defensa, las respuestas de Jesús a los

fariseos, de otro modo incomprensibles, adquieren todo su sentido. Lo que revelan es que se veía a sí mismo como un nuevo David, sacerdote y rey según el orden de Melquisedec. También nos enseñan que, para él, sus discípulos eran sacerdotes que podían trabajar durante el sabbat, igual que los levitas que ofrecían el pan de la Presencia. Por último, esas afirmaciones dejan patente que se consideraba a sí mismo —y, en concreto, su cuerpo— el nuevo templo de Dios, en el que se ofrecía el pan de la Presencia, y donde también se comía.

*El pan y el vino de la Presencia de Jesús*

En algunos libros sobre la Última Cena, los autores manifiestan su desconcierto ante una característica peculiar de esa comida. Si estaba celebrando una nueva Pascua, ¿por qué no tomó la carne asada del cordero y la identificó con su cuerpo? ¿Y por qué, en cambio, se centró en el pan y el vino? Es más; ¿por qué escogió identificar tan íntimamente esos elementos consigo mismo? ¿De dónde procedía esa idea —un tanto extraña— de que el pan y el vino podían, de algún modo, representar a una persona?

Damos por sentado que partir el pan y servir el vino eran signos visibles de su muerte inminente; el pan partido simboliza su cuerpo roto, y el vino derramado nos hace pensar en su sangre. Pero debemos reconocer que, al pensar en lo que habitualmente simboliza la presencia de una persona, el pan y el vino no es lo primero que se nos ocurre. Excepto si somos judíos del siglo i, y no estamos aludiendo a la presencia de un ser humano cualquiera, sino a la de Dios.

Como ya se ha visto, la imagen del pan y el vino como signos de la presencia divina se presentaba ante el pueblo al menos tres veces al año, en Pascua, en Pentecostés y en los Tabernáculos y, según acabamos de explicar, en esas ocasiones los peregrinos podían ver la tabla de oro del pan de la Presencia fuera del templo, mientras los sacerdotes exclamaban: «¡Mirad qué amor nos ha tenido el Padre!».

Siguiendo lo que se ha expuesto en este capítulo hasta ahora, creo que existen elementos suficientes para afirmar que, desde la perspectiva de Jesús, la Última Cena no fue solo una nueva Pascua, sino también el nuevo pan y el nuevo vino de la Presencia. Aunque para la mayoría de los lectores en esa Cena no resuenen

los ecos del pan y el vino de la Presencia, les invito a releer el pasaje:

Tomó luego pan, y, dadas las gracias, lo partió y se lo dio diciendo: «Este es mi cuerpo que es entregado por vosotros; haced esto en recuerdo mío». De igual modo, después de cenar, tomó la copa, diciendo: «Esta copa es la Nueva Alianza en mi sangre, que es derramada por vosotros»… «Vosotros sois los que habéis perseverado conmigo en mis pruebas; yo, por mi parte, dispongo un Reino para vosotros, como mi Padre lo dispuso para mí, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi Reino y os sentéis sobre tronos para juzgar a las doce tribus de Israel (Lc 22, 19—20; 28—30).

A pesar de que suelan quedar inadvertidos, hay algunos paralelismos llamativos entre el pan y el vino de la Presencia y el pan y el vino de la Última Cena, como expongo a continuación:

Pan de la Presencia

1. Doce panes para las doce tribus.
2. Pan y vino de la Presencia de Dios.
3. Una «alianza perpetua» (diatheke).
4. En «recuerdo» (anamnesis).
5. Ofrendado por el sumo sacerdote, y comido por los sacerdotes.
6. Comido en la «mesa» de oro (trapeza) del templo de Jerusalén (Ex 25, 23—30

¿Cómo interpretar estos paralelismos? ¿Son meras coincidencias? No lo creo y, estoy convencido de que, según el sentido de las palabras y actos de Jesús, lo que estaba indicando durante la Última Cena no era solo que instituía una nueva Pascua, ni tampoco que les entregaba únicamente el nuevo maná del Mesías. Esa Cena fue también la institución del nuevo pan y vino de la Presencia, el pan de la Presencia de Jesús.

En resumen, cuando Jesús quiso simbolizar la alianza perpetua que se establecería entre Dios y su pueblo, no recurrió a la carne del cordero pascual, sino que se fijó en el pan y el vino de la Última Cena, con los que identificó su carne y su sangre. Tras su pasión, muerte y resurrección, estaría con sus discípulos a través de ese pan y ese vino, el nuevo pan de la Presencia. Por eso les dijo: «Haced esto en recuerdo mío», y cuando quiso dejarles un signo perpetuo de su amor por ellos, les entregó el pan y el vino: «Este es mi cuerpo que se entrega por vosotros» (Lc 22, 19). «Esta es la sangre de la alianza, derramada por muchos» (Mc 14, 24). Como los sacerdotes del templo antes que él, por medio de la Última Cena Jesús les estaba diciendo a sus discípulos: «¡Mirad qué amor os ha tenido el Padre!».

# LA PRESENCIA REAL

Para cerrar el círculo, podemos terminar este capítulo volviendo a la pregunta con la que empezamos el libro. ¿Cómo pudo Jesús, un judío del siglo I, llegar a pronunciar las palabras «este es mi cuerpo» y «esta es mi sangre»? ¿Y cómo acabaron creyendo los primeros cristianos que la Eucaristía era, de verdad, el cuerpo y la sangre de Cristo?

Si leemos la pregunta bajo la mirada judía de la Antigüedad, puede que encontremos una respuesta; si Jesús y los primeros cristianos judíos vieron la Última Cena como la institución del nuevo pan de la Presencia, entonces sabemos que no lo consideraron un pan y un vino ordinarios, sino el signo e instrumento de la Presencia real de Jesús. Igual que Dios se había hecho verdaderamente presente entre su pueblo en el Tabernáculo de Moisés y en el templo de Salomón, Jesús se hacía presente entre sus discípulos mediante la Eucaristía. Y, del mismo modo que el antiguo pan de la Presencia fue un signo de la «alianza perpetua» de Dios, la Eucaristía se convirtió en el signo perpetuo de la nueva alianza, sellada con su sangre. El pan de la Presencia era también el pan del rostro de Dios, y la Eucaristía sería el pan del rostro de Cristo. Los primeros cristianos podían decir de la Eucaristía, con palabras de Jesús, «aquí hay algo mayor que el templo».

¿Seremos capaces de comprender este misterio? ¿Cómo puede estar Jesús mismo bajo la apariencia del pan y el vino? ¿Cómo es posible?

Ya hemos visto, en el caso del maná y del pan de la Presencia, que el misterio de la presencia de Jesús en la Eucaristía está íntimamente relacionado con el misterio de su identidad divina. Si Jesús fuese solo un Mesías terreno, entonces la idea de que su sangre fuese el signo de la «nueva alianza» podría ponerse en entredicho, e incluso calificarse como blasfema. Y si solo fue un gran profeta, entonces es lógico rechazar la idea de que su cuerpo se haya convertido en el nuevo pan de la presencia de Dios. Ninguno de los profetas se habría atrevido a decir algo semejante.

No obstante, si Jesús fue más que un profeta, si encarnó «algo mayor que el templo», y si, en efecto, fue el Hijo divino de Dios, entonces el nuevo pan y vino

de la nueva alianza no son meros símbolos. En efecto, el nuevo pan de la Presencia es milagroso; al fin y al cabo, es eso —un milagro— lo que hace falta para que el pan y el vino se transformen en el cuerpo y la sangre del Mesías.

Puede que fuese esto lo que llevó a san Cirilo de Jerusalén, él mismo oriundo de Tierra Santa y obispo de la iglesia de Jerusalén en el siglo IV, a subrayarlo. En uno de los testimonios escritos más antiguos de la cristiandad sobre la Eucaristía, san Cirilo recurre al pan de la Presencia para explicar el misterio de la presencia real de Jesús:

Existían también[25], en la antigua Alianza, los panes de la proposición; pero, puesto que se referían a una alianza caduca, tuvieron un final. Pero, en la nueva Alianza, el pan es celestial y la bebida saludable, y santifican el alma y el cuerpo… Por lo cual no debes considerar el pan y el vino (de la Eucaristía) como elementos sin mayor significación. Pues, según la afirmación del Señor, son el cuerpo y la sangre de Cristo. Aunque ya te lo sugieren los sentidos, la fe te otorga certidumbre y firmeza. No calibres las cosas por el placer, sino estate seguro por la fe, más allá de toda duda, de que has sido agraciado con el don del cuerpo y de la sangre de Cristo (San Cirilo de Jerusalén, Catequesis mistagógicas 4, 5—6).

Para que todo esto se cumpla, las acciones de Jesús en la Última Cena tuvieron que ser milagrosas, y no simbólicas, ni tampoco un signo. Como señala san[26] Cirilo, eso no supone un problema, dadas las transformaciones sobrenaturales y milagros que ya había realizado Jesús. Como dice este doctor de la Iglesia, «en una ocasión, en Caná de Galilea, Jesús convirtió el agua en vino, semejante a la sangre, ¿y resulta increíble que pueda convertir el vino en sangre?».

## 6.

## LA CUARTA COPA Y LA MUERTE DE JESÚS

RECAPITULEMOS BREVEMENTE nuestro trayecto a través de las Escrituras y las tradiciones judías hasta ahora. Hemos visto cómo el pueblo judío en tiempos de Jesús esperaba el nuevo éxodo del Mesías, y cómo Jesús certificó el cumplimiento de esas promesas. Hemos estudiado sus esperanzas en una nueva Pascua, y cómo, en la Última Cena, Jesús se identificó con el nuevo cordero pascual, cuya sangre se derramaría en sacrificio. También se ha hablado de su anhelo por el nuevo maná milagroso, y de cómo Jesús prometió dárselo en su propio cuerpo. Finalmente, hemos analizado su devoción al pan de la Presencia, y cómo Jesús culminó este signo misterioso del amor y la alianza de Dios con sus palabras sobre el pan y el vino.

Según nos acercamos al final, queda una cuestión importante por resolver. En la Última Cena, Jesús no solo se volvió hacia la historia pasada de salvación del pueblo judío —la Pascua en Egipto, el maná de Moisés y el pan del Tabernáculo —, sino que miró hacia delante, hacia su propia pasión y muerte. De esta forma, unió deliberadamente los actos sobre el pan y el vino de la Última Cena tanto con la historia de la redención como con su propio «éxodo», que culminaría en Jerusalén (Lc 9, 31). Este nuevo éxodo concluiría, de algún modo, con lo que estaba a punto de ocurrirle en la ciudad santa, cuando caminase hacia la muerte en la cruz.

En este capítulo exploraremos el vínculo entre la Última Cena y lo que los cristianos han denominado el misterio pascual, el de la pasión, muerte y Resurrección de Jesús. Para ello, debemos recomenzar nuestro camino volviendo a la Pascua, algo muy apropiado si se tiene en cuenta que la expresión «misterio pascual» tiene su origen en el griego pascha (paso). El misterio pascual de Jesús es, literalmente, un misterio de paso.

En las siguientes páginas no nos centraremos tanto en el sacrificio pascual del templo de Jerusalén como en la comida pascual que tomaban los judíos después de ofrecerlo. Espero demostrar que, si se compara la Última Cena con la tradición de la comida pascual judía, se encontrarán algunos hechos asombrosos:

por ejemplo, que, según los Evangelios, Jesús no terminó la Última Cena, o al menos no lo hizo en el Cenáculo.

Antes de comenzar, sin embargo, debo adelantar una pequeña advertencia. Lo que expongo en este capítulo es más especulativo que lo dicho en los anteriores, aunque trataré de argumentar que la hipótesis de que Jesús no terminó la cena pascual en el Cenáculo proporciona un contexto histórico verosímil para tres hechos narrados en los Evangelios que, de otro modo, serían desconcertantes: el voto de Jesús de no beber vino hasta la llegada de su reino, pronunciado durante la Cena; la descripción de su cercana muerte como de un cáliz que debía «beber», en Getsemaní, y ese gesto inesperado de beber vino en el último momento, antes de expirar en la cruz. Para desentrañar todos ellos, debemos volver al tema de la Pascua judía.

# EL RITUAL DE LA COMIDA JUDÍA DE PASCUA

En un capítulo anterior hemos dedicado tiempo a estudiar el sacrificio pascual de los judíos y el modo en el que se sacrificaba a los corderos en el templo. Sin embargo, en tiempos de Jesús, la Pascua incluía muchos más elementos, principalmente la comida, con sus propias regulaciones y normas, sus escenarios y escenas, que se recogieron definitivamente bajo el nombre de seder, palabra hebrea[1] que significa «disposición».

Aunque no hay pruebas de que en la época de Jesús esa comida se denominase seder, las descripciones más antiguas no recogidas en la Biblia describen una secuencia de actos bien ordenada. Las más detalladas aparecen en dos documentos: la Misná y la Tosefta. De la primera hemos hablado, y la segunda era una recopilación de tradiciones judías puestas por escrito poco después de la Misná, como su complemento (tosefet es «adición» o «suplemento» en hebreo). Mediante el estudio de los paralelismos[2] entre estas antiguas tradiciones judías y las descripciones de la Última Cena que aparecen en los Evangelios, los expertos han reconstruido con rigor el ritual básico de la comida pascual en tiempos de Jesús.

Al analizar estos textos judíos debemos tener en cuenta que, salvo excepciones contadas y en la medida en la que podemos tener certezas, esto es lo que sabemos que hicieron Jesús y sus discípulos en el Cenáculo la noche anterior a su muerte. Como veremos, las diferencias entre la Última Cena y una comida pascual ordinaria[3] son igual de significativas que sus parecidos.

## *Las cuatro copas de vino*

De acuerdo con las descripciones más antiguas ajenas a la Biblia, la comida de Pascua de los judíos parecía organizarse en torno a cuatro copas de vino, esenciales en toda celebración. Tanto la Misná como la Tosefta concuerdan en este punto:

En la vigilia de Pascua, cuando se avecina el tiempo del sacrificio vespertino, nadie debe comer hasta que anochezca. Incluso el más pobre de Israel no comerá mientras no esté reclinado a la mesa y no tendrá menos de cuatro copas de vino (Misná, Pes 10, 1).

En la tarde de Pascua, justo después de la ofrenda de mediodía, nadie comerá hasta que oscurezca. Incluso el más pobre de los israelitas no comerá hasta reclinarse sobre la mesa. Y se les dará, al menos, cuatro copas de vino (Tosefta, Pisha 10, 1).

Aparecen aquí dos elementos notables; en primer lugar, que antes de comer el cordero pascual se ayunaba durante varias horas, desde el sacrificio vespertino, hacia las 3 de la tarde. A los cristianos debe recordarles, por fuerza, el ayuno eucarístico, una práctica que se remonta a los primeros tiempos de la Iglesia. En segundo lugar, era obligatorio beberse al menos cuatro copas de vino, incluso en el caso de las personas más pobres, para las que no serían fáciles de adquirir, y sin las cuales no podía celebrarse la Pascua.

¿Por qué era tan importante el vino? Los rabinos no lo dicen, pero tal vez tenga que ver con la estructura general de la comida pascual, que gira en torno a esas cuatro copas de vino. Vamos a dedicar un tiempo a familiarizarnos con cada uno de sus pasos, para que, a la hora de retomar la Última Cena, podamos ver cómo encajan (o no) con la comida pascual judía descrita por la literatura rabínica.

*Primera copa: ritos introductorios*

Según los rabinos, la comida pascual podía comenzar por la noche, poco después de la «caída del sol». En ese momento, el padre de familia judío reunía a los suyos en torno a una mesa amplia, y todos se reclinaban para simbolizar, al parecer, la libertad que Dios les había otorgado con el éxodo de Egipto.

Una vez hecho esto, podían comenzar los ritos introductorios (la expresión es mía, no de los rabinos), con el servicio de la primera copa de vino, mezclada con un poco de agua. Esta primera copa se llamaba «de la santificación[4]», kiddush en hebreo. Una vez preparada, la comida arrancaba con la bendición formal del padre sobre esta y sobre la festividad en general. Según la Misná, la fórmula ordinaria para bendecir el vino era similar a esta:

«Bendito seas[5], Señor nuestro Dios, rey del Universo, que has creado el fruto de la vid» (cfr. Misná, Berajot 6, 1).

Después de la bendición se servía la comida en la mesa, frente al padre; constaba de, al menos, cuatro platos principales: varias hogazas de pan sin fermentar, un plato de hierbas amargas, un cuenco de salsa llamada haroseth y el cordero pascual asado, al que la Misná denomina, de forma intrigante, «el cuerpo» (guph, en hebreo) (Pesajim 10, 3).

En ese momento se comenzaba con un plato preliminar —lo que ahora llamaríamos aperitivo—, para el que el padre tomaba las hierbas, las untaba con la salsa haroseth y se las comía. Es probable que hiciese lo mismo para los demás comensales. Una vez terminado este paso, concluían los ritos iniciales, pero la comida aún no había empezado.

*Segunda copa: proclamación de la Escritura*

A continuación, se mezclaba la segunda copa, llamada «de la proclamación»[6] (haggadah), pero no se bebía. Su nombre respondía a la proclamación del padre de lo que el Señor había hecho por Israel al sacarlos de Egipto. Es una suerte que los rabinos hayan descrito este segundo paso con cierto detalle:

Se escancia luego la segunda copa. Aquí pregunta el hijo al padre…: ¿en qué se

diferencia esta noche de todas las otras noches? en que en todas las noches podemos comer pan fermentado y pan ácimo; en esta noche, en cambio, ha de ser todo ácimo; en que en todas las noches podemos comer carne asada, hervida o cocida, mientras que en esta noche solo asada… El padre lo instruye según la capacidad de comprensión del hijo. Comienza por el oprobio y termina por la gloria. Comenta el un arameo errante era mi padre [Dt 26, 5] hasta que termina toda la perícopa (Misná, Pes 10,4).

Hay que observar que todas las preguntas del hijo se relacionan con la segunda copa de vino, y también que el padre le responde citando un pasaje concreto de la Biblia: la historia del éxodo de Egipto y de la entrada en la tierra prometida (cfr. Ex 26, 5—11). De este modo descubrimos que el recitado de la Escritura era parte fundamental de la Pascua, igual que la mirada hacia el pasado, hacia la redención que alcanzaron con el éxodo.

Pero esto no es todo lo que hacía el padre. También le explicaba el significado de cada elemento de la cena pascual: el cordero, el pan y las hierbas amargas. Según la Misná, era un precepto en vigor desde la época del rabí Gamaliel, contemporáneo de Jesús:

Rabán Gamaliel solía decir: quien no dijo estas tres cosas en el sacrificio pascual no cumplió su obligación, a saber: el cordero pascual, el pan ácimo y las hierbas amargas. El cordero pascual, porque Dios pasó de largo sobre las casas de nuestros padres en Egipto. El pan ácimo, porque fueron redimidos nuestros padres de Egipto. Hierbas amargas, porque los egipcios amargaron la vida de nuestros padres en Egipto. En cada una de las generaciones ha de considerarse cada uno a sí mismo como si hubiese él salido de Egipto, porque está escrito: «Lo explicarás a tu hijo[7] en aquel día, diciendo: es por lo que el Señor hizo por mí al salir de Egipto. Por esto estamos obligados a dar gracias, alabar, entonar loas, magnificar, ensalzar, glorificar, bendecir, exaltar y sublimar a quien hizo con nosotros y con nuestros padres todos estos prodigios. Nos sacó de la esclavitud a la libertad, de la tristeza a la alegría, del luto a la fiesta, de las tinieblas a la extraordinaria luz, de la servidumbre a la redención. Digamos ante él aleluya (Misná, Pes 10, 5).

La explicación del significado de la comida puede considerarse el eje de esta parte de la comida, ya que daba cumplimiento al mandato original de Dios de celebrar la Pascua como un día «memorable» (Ex 12, 14), además de ejercer de punto de convergencia entre el significado del éxodo en el pasado y en el presente. Sin importar los siglos transcurridos, al explicar el significado de la comida cada asistente se hacía partícipe de la redención ganada con el éxodo.

En respuesta, todos los miembros de la familia debían «dar gracias a Dios» por lo que había hecho por ellos; ese espíritu de agradecimiento se plasmaba en el canto de los salmos 113 y 114, que alaban al Señor por su bondad, y le dan gracias por salvar a Israel en Egipto (Misná, Pes 10, 6). Estos dos salmos, junto con el 115 y el 118, se denominan «de Halel» (en hebreo, alabanza), y se repetían a lo largo de toda la comida.

*Tercera copa: la comida*

Más tarde se mezclaba la tercera copa, señal de inicio de la cena en sí, cuando comían[8] —por fin— el cordero pascual y el pan ázimo.

Por desgracia, resulta difícil reconstruir con exactitud cómo se desarrollaba, porque las costumbres variaban según los lugares. Es probable, sin embargo, que todas coincidiesen en sus tres pasos básicos. El primero de ellos era la bendición de los panes, antes de comer, cuya fórmula habitual era esta:

«Bendito seas, Señor Dios, que haces brotar el pan de la tierra» (cfr. Misná, Berajot 6, 1).

Después, la comida comenzaría con un entremés de pan mojado[9] en el cuenco de salsa, al que en la Misná se llama aperitivo, y que pudo ser lo que Judas untó en el plato antes de abandonar la Última Cena para traicionar a Jesús (Jn 13, 26

—27). En tercer lugar, se tomaba el plato principal, que consistía básicamente en el pan sin levadura y en la carne del cordero pascual.

Una vez concluida, el padre pronunciaba una nueva bendición, esta vez sobre la tercera copa de vino, llamada de bendición, berakah en hebreo. Después de beberla, el tercer paso de la cena había terminado.

*Cuarta copa: ritos de conclusión*

Como sucede con casi todas las liturgias, los ritos de conclusión eran más concisos, y se componían de dos partes.

La primera era el cántico de los demás salmos[10] de Halel, 115—118, de los que el último se conocía como Gran Halel. Puede que, si no se han estudiado bien, esto no resulte significativo, pero Jesús y sus seguidores los conocerían a fondo, porque los habrían entonado todos los años en Pascua, tanto en el templo, mientras se degollaba a los corderos, como en el transcurso de la cena. Ahora, teniendo en mente lo que le iba a ocurrir a Jesús, puedes imaginarlo cantando estas palabras en la Última Cena:

¿Cómo a Yahvé podré pagar todo el bien que me ha hecho? La copa de salvación levantaré, e invocaré el nombre de Yahvé.

Mucho cuesta a los ojos de Yahvé la muerte de los que le aman. ¡Ah, Yahvé, yo soy tu siervo, tu siervo, el hijo de tu esclava, tú has soltado mis cadenas! Sacrificio te ofreceré de acción de gracias, e invocaré el nombre de Yahvé (Sl 116, 12—13; 15—17).

Esto era, exactamente, lo que hizo Jesús en la Última Cena: ofrecer a Dios un «sacrificio de acción de gracias», el nuevo zebah todah, lo que los cristianos llamarían, en griego, eucharistia.

Aún más llamativo, teniendo en cuenta lo que estaba a punto de sufrir en la cruz, es imaginar a Jesús cantando, probablemente en hebreo, estas palabras del Gran Halel la noche en que sería traicionado:

En mi angustia hacia Yahvé grité, él me respondió y me dio respiro…

No, no he de morir, que viviré, y contaré las obras de Yahvé; me castigó, me castigó Yahvé, pero a la muerte no me entregó. ¡Abridme las puertas de justicia, entraré por ellas, daré gracias a Yahvé! Aquí está la puerta de Yahvé, por ella entran los justos. Gracias te doy, porque me has respondido, y has sido para mí la salvación. La piedra que los constructores desecharon en piedra angular se ha convertido, esta ha sido la obra de Yahvé, una maravilla a nuestros ojos (Sl 118, 5; 17—22).

Una vez más, como hemos visto, cuando las narraciones evangélicas se sitúan en el contexto de las escrituras y tradiciones judías, vuelven de pronto a la vida, con nuevos significados y correspondencias deslumbrantes. En este caso, las palabras de los salmos Halel son una especie de «guion» para el siervo de Dios, que ofrece un «sacrificio de acción de gracias» (Sl 116, 17). Durante su recitado, Jesús podía ver su propio destino como Mesías en las palabras del siervo sufriente de Yahvé.

Tras cantar el Salmo 118 se bebía la cuarta copa de vino; según la Misná, estaba prohibido beber más «entre las copas tercera y cuarta» (Pesajim 10, 7). Esta cuarta copa se llamaba de alabanza, en hebreo halel. Una vez terminada, la cena pascual había concluido.

## ¿CONCLUYÓ JESÚS LA ÚLTIMA CENA?

A la luz de estas tradiciones, podemos retomar los detalles de la Última Cena para compararlos con lo que hemos descubierto en los escritos rabínicos. Al hacerlo, encontraremos similitudes y diferencias con una Pascua ordinaria, y ambas son muy reveladoras. La narración más detallada, la del Evangelio de san Lucas, menciona más de una copa de vino, lo que ofrece un paralelismo sólido con las múltiples copas de las que se habla en la Misná y la Tosefta. Los de Mateo y Marcos indican que Jesús y los discípulos cantaron «un himno» al terminar la comida, lo que refleja la tradición judía con respecto al Gran Halel. Por otra parte, si leemos detenidamente lo que dicen los Evangelios, veremos que sugieren, al menos, que Jesús, en realidad, no terminó la cena pascual.

Vamos a dedicar un tiempo a esos detalles.

### *¿Cuántas copas se sirvieron en la Última Cena?*

¿Cuántas copas de vino aparecen en la Última Cena? Antes de estudiar la tradición rabínica, mi respuesta habría sido directa: una. Sin embargo, el Evangelio de Lucas dice otra cosa, aunque es una diferencia que puede pasarse por alto, como me ocurrió a mí durante años, si no se está familiarizado con las cuatro copas tradicionales de la antigua Pascua judía. Leyendo con atención a Lucas se ve con claridad:

Cuando llegó la hora, se puso a la mesa con los apóstoles; y les dijo: «Con ansia he deseado comer esta Pascua con vosotros antes de padecer; porque os digo que ya no la comeré más hasta que halle su cumplimiento en el Reino de Dios». Y recibiendo una copa, dadas las gracias, dijo: «Tomad esto y repartidlo entre vosotros; porque os digo que, a partir de este momento, no beberé del producto de la vid hasta que llegue el Reino de Dios». Tomó luego pan, y, dadas las

gracias, lo partió y se lo dio diciendo: Este es mi cuerpo que es entregado por vosotros; haced esto en recuerdo mío». De igual modo, después de cenar, tomó la copa, diciendo: «Esta copa es la Nueva Alianza en mi sangre, que es derramada por vosotros» (Lc 22, 14—20).

Ahí están las dos copas, distintas: una sobre la que da gracias, y la otra, que identifica con la nueva alianza de su sangre. ¿Pero de cuáles de las cuatro copas de la Pascua se trataba?

Por fortuna, Lucas nos ofrece las pistas necesarias para responder. Alude a la copa que Jesús identifica con su sangre como la de «después de cenar» (Lc 22, 19). Según las descripciones rabínicas de la Pascua, solo puede ser la tercera, la de bendición o berekah, que se tomaba después de la comida. La confirmación de esta hipótesis se encuentra en la Primera Carta de Pablo a los Corintios, escrita hacia el 50 d. C., y en la que el apóstol se refiere a la copa eucarística de la sangre de Jesús recurriendo a la expresión rabínica para la tercera:

La copa de bendición[11] que bendecimos ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? (1 Cor 11, 16).

Si la tercera copa es la que Jesús identificó con su sangre, entonces la otra que menciona Lucas es, con toda probabilidad, la segunda, la de «proclamación»[12] (haggadah). En defensa de esta idea hay que recordar que, tras pronunciar la bendición, Jesús explica el significado del pan sin fermentar, como habría hecho cualquier padre judío después de beber la segunda copa. Sin embargo, en lugar de hablar del[13] éxodo de Egipto y del «cuerpo» del cordero pascual, Jesús identifica el pan con su propio «cuerpo», consigo mismo (Lc 22, 19). En otras palabras, la Última Cena fue una cena de Pascua judía, pero no fue una Pascua ordinaria. Fue la nueva Pascua del Mesías.

*El voto de Jesús y la cuarta copa*

Estos no son los únicos paralelismos entre la Última Cena y la Pascua judía. Si volvemos a los Evangelios de Mateo y de Marcos, veremos otras similitudes y diferencias con la tradición rabínica que son, potencialmente, significativas. Justo después de las palabras de la institución, Jesús dijo e hizo algo que habría desconcertado a cualquier judío:

Tomó luego una copa y, dadas las gracias, se la dio diciendo: «Bebed de ella todos, porque esta es mi sangre de la Alianza, que es derramada por muchos para perdón de los pecados. Y os digo que desde ahora no beberé de este producto de la vid hasta el día aquel en que lo beba con vosotros, nuevo, en el Reino de mi Padre». Y cantados los himnos, salieron hacia el monte de los Olivos (Mt 26, 27—30).

Y les dijo: «Esta es mi sangre de la Alianza, que es derramada por muchos. Yo os aseguro que ya no beberé del producto de la vid hasta el día en que lo beba nuevo en el Reino de Dios». Y cantados los himnos, salieron hacia el monte de los Olivos (Mc 14, 24—26).

¿No está claro? En ambas narraciones hay algo chocante.

Primero, Jesús promete no beber del «producto de la vid» hasta la venida del Reino de Dios. Eso supone un problema porque, como sabría cualquier judío del siglo i, en ese momento de la comida pascual, justo después de la cena, aún había que beber otra copa, la cuarta. Pero Jesús dijo que no volvería a beber de nuevo, al menos hasta la llegada del Reino.

En segundo lugar, como otros judíos de la Antigüedad, después de beber la tercera copa, Jesús y sus discípulos cantaron «los himnos» (hymnesantes en griego). Tal y como admiten casi todos los comentaristas[14], esta es una referencia clara al cántico de los salmos 115—118, los finales del Halel. Pero veamos de nuevo lo que falta. Aunque Jesús cantó el himno, ni Mateo ni Marcos dicen que bebiese la última copa de la cena, la cuarta copa de vino, y en cambio

cuentan que él y los discípulos «salieron» fuera del Cenáculo, fuera de Jerusalén, para atravesar el valle hasta el monte de los Olivos.

Cuando relacionamos ambos hechos —el voto de Jesús de no beber vino y el silencio acerca de la cuarta copa— puede plantearse como tesis probable que Jesús se refiriese al mismo tiempo a la cuarta copa de Pascua y que se negase a beberla durante la Última Cena. Esta es, al menos, la opinión de uno de los grandes especialistas judíos del siglo xx, David Daube, que hace años escribió lo siguiente:

Hay… también en Mateo[15] y en Marcos una referencia a la cuarta y última copa de la liturgia de Pascua, contenida en estas palabras: «Yo os aseguro que ya no beberé del producto de la vid hasta el día en que lo beba nuevo en el Reino de Dios». Esto significa que no tomará la cuarta copa, como sería habitual, en el siguiente paso del servicio, sino que la pospondrá hasta que el reino esté plenamente establecido… [Con esto en mente] la observación de que «cantados los himnos, salieron hacia el monte de los Olivos» adquiere su sentido pleno, porque implica que salieron directamente tras el «himno», sin beber la cuarta, y es posible que sin recitar, tampoco, la «bendición del himno». Esta sección de la liturgia se ha propuesto hasta la llegada del reino presente, el definitivo.

Si se estudia la Última Cena a la luz de la tradición judía, entonces Jesús no concluyó la comida de Pascua, y esto es enormemente significativo. No solo alteró el ritual, centrándolo en su propia carne y sangre más que en la del cordero pascual, sino que, de un modo en apariencia deliberado, dejó la liturgia pascual sin terminar, por la promesa de no beber del «fruto de la vid», y saliendo del Cenáculo sin hacerlo.

Es difícil sobrevalorar el desconcierto que esta actitud causaría entre los discípulos. (Aunque llegados a este punto del ministerio de Jesús es probable que ya se hubiesen acostumbrado a que les sorprendiese). Cualquier otra cena pascual a la que hubiesen asistido habría finalizado con la cuarta copa de vino, la de celebración o Halel. Pero esta Pascua se cortó en seco. ¿Por qué? ¿Por qué Jesús hizo un voto de no beber el vino pascual hasta que llegase el Reino de Dios? ¿Por qué salió del Cenáculo después de recitar el himno?

*La oración de Jesús en Getsemaní*

La respuesta a esta pregunta puede encontrarse, no en la Última Cena en sí, sino en los acontecimientos que rodearon la posterior muerte y resurrección de Jesús. En la narración de la agonía de Cristo en el jardín de Getsemaní, encontramos un respaldo interesante a la interpretación de su voto que hace David Daube. Aunque sea una escena conocida por los lectores, puede leerse de nuevo teniendo presentes la Última Cena y la liturgia pascual:

Entonces va Jesús con ellos a una propiedad llamada Getsemaní, y dice a los discípulos: «Sentaos aquí, mientras voy allá a orar». Y tomando consigo a Pedro y a los dos hijos de Zebedeo, comenzó a sentir tristeza y angustia. Entonces les dice: «Mi alma está triste hasta el punto de morir; quedaos aquí y velad conmigo». Y adelantándose un poco, cayó rostro en tierra, y suplicaba así: «Padre mío, si es posible, que pase de mí esta copa, pero no sea como yo quiero, sino como quieras tú». Viene entonces donde los discípulos y los encuentra dormidos; y dice a Pedro: «¿Conque no habéis podido velar una hora conmigo? Velad y orad, para que no caigáis en tentación; que el espíritu está pronto, pero la carne es débil». Y alejándose de nuevo, por segunda vez oró así: «Padre mío, si esta copa no puede pasar sin que yo la beba, hágase tu voluntad». Volvió otra vez y los encontró dormidos, pues sus ojos estaban cargados. Los dejó y se fue a orar por tercera vez, repitiendo las mismas palabras. Viene entonces donde los discípulos y les dice: «Ahora ya podéis dormir y descansar. Mirad, ha llegado la hora en que el Hijo del hombre va a ser entregado en manos de pecadores. ¡Levantaos!, ¡vámonos! Mirad que el que me va a entregar está cerca» (Mt 26, 36—46).

Aquí está, palmario. En el huerto de Getsemaní, en medio de su angustia, Jesús le pidió tres veces al padre por la «copa» que debía beber. ¿Por qué? ¿No es una forma extraña de referirse a la crucifixión? ¿Por qué Jesús describió su muerte mediante la metáfora de la copa? ¿De qué copa estaba hablando?

Dado el contexto pascual de su oración —seguía siendo la noche de Pascua—, y teniendo en cuenta que acababa de salir del Cenáculo, la respuesta parece clara: Jesús estaba rezándole al Padre por la cuarta copa, la copa final de la liturgia. Acababa de celebrar la Última Cena, en la que había identificado su cuerpo como el sacrificio de la nueva Pascua. También había dicho de una de las copas de vino que era su propia sangre, que iba a ser derramada por el perdón de los pecados. En otras palabras, Jesús se identificó implícitamente con el nuevo cordero de Pascua, y eso nos lleva a pensar que, en el momento en el que concluyese la nueva Pascua, Jesús estaría muerto. Es lo que les ocurría a los corderos. Así acababa su vida.

En suma, mediante las palabras con las que instituyó la Eucaristía y con su oración en Getsemaní, Jesús había unido su destino con la culminación de la comida pascual judía. Cuando esta terminase y la última copa se hubiese bebido, le llegaría la muerte. Por eso Jesús no terminó la Última Cena. Por eso no se bebió la cuarta copa. Como explica el comentarista protestante William Lane:

La copa de la que[16] se abstuvo Jesús fue la cuarta, con la que terminaba de ordinario la Pascua… Jesús había empleado la tercera, asociada a la promesa de la redención, para hablar de su muerte, de la expiación por la comunidad elegida. La copa que se negó a beber era la copa de la consumación.

Si esta interpretación es correcta —y creo que lo es—, entonces solo queda una última pregunta; ¿terminó alguna vez Jesús con la Última Cena? ¿Y, si lo hizo, cuándo bebió la cuarta copa?

# TENGO SED

Hay algo que está claro, y es que Jesús no bebió esa copa camino del Calvario.

Después de que Judas llegase al huerto de Getsemaní con los soldados se produjeron rápidamente varios acontecimientos trágicos. Jesús fue detenido, y le llevaron ante el consejo de sacerdotes y ancianos judíos, el Sanedrín, y más tarde frente a Poncio Pilato, el procurador romano. Fue condenado públicamente a la ejecución, y después lo flagelaron, lo humillaron y lo entregaron para que lo crucificasen.

Pero, en medio de estos tormentos, los Evangelios se esfuerzan en señalar que Jesús no bebió del fruto de la vid:

Cuando se hubieron burlado de él, le quitaron el manto, le pusieron sus ropas y le llevaron a crucificarle. Al salir, encontraron a un hombre de Cirene llamado Simón, y le obligaron a llevar su cruz. Llegados a un lugar llamado Gólgota, esto es, «Calvario», le dieron a beber vino mezclado con hiel; pero él, después de probarlo, no quiso beberlo. Una vez que le crucificaron, se repartieron sus vestidos, echando a suertes. Y se quedaron sentados allí para custodiarle (Mt 27, 31—36).

Esta es la versión de Mateo. Marcos dice lo mismo, pero con mayor énfasis: «Le daban vino con mirra, pero él no lo tomó» (Mc 15, 23). ¿Por qué no?

## *La costumbre judía de dar vino a los moribundos*

Una posible explicación procede de la antigua tradición judía de dar «vino» a los

sentenciados a muerte, de la que se habla en el Talmud:

Cuando alguien es llevado a su ejecución, se le ofrece un cáliz de vino con unos granos de incienso, para adormecer sus sentidos, porque está escrito: «Dad bebidas fuertes al que va a perecer y vino al de alma amargada» (Pr 31, 6). Y también se enseña que los nobles de Jerusalén solían ser los que lo compraban y llevaban (Talmud de Babilonia, Sanedrín, 43 A).

Esta tradición presenta dos aspectos interesantes. Explica, en primer lugar, por qué a Jesús le ofrecieron vino cuando iba hacia la cruz. Se trataba de un acto de misericordia que pretendía amortiguar sus sentidos antes de sufrir la muerte por crucifixión, horrible. Desde este punto de vista, si se negó a beber el vino mientras cargaba con la cruz, fue porque no quiso disminuir el dolor de sus sufrimientos en medio de la pasión. Además, esta costumbre también explica cómo dejó la Pascua incompleta, al tiempo que esperaba beber, finalmente, el fruto de la vid. Fuera incluso del conocimiento profético que pudo tener, si conocía la tradición de ofrecer vino a los condenados a muerte —que en el Talmud tiene su origen en un mandamiento bíblico (Pr 31, 6)— es razonable que supusiese que alguien tendría ese gesto de piedad con él en los últimos momentos de su vida.

En cualquier caso, al pasar del camino del Calvario hasta los instantes previos a su muerte, descubrimos algo sorprendente. En el mismo final, Jesús sí que bebió «el fruto de la vid». Lo afirman tanto Mateo como Marcos, cuando dicen que uno de los presentes «fue corriendo a tomar una esponja[17], la empapó en vinagre y, sujetándola a una caña, le ofrecía de beber» (Mt 27, 48; Mc 14, 36). La descripción más detallada de la muerte de Jesús, sin embargo, es la que se encuentra en el Evangelio de Juan, en el que se cuenta que no solo aceptó el vino de su ejecución, sino que pidió expresamente beberlo un momento antes de su muerte:

Después de esto[18], sabiendo Jesús que ya todo estaba cumplido, para que se cumpliera la Escritura, dice: «Tengo sed». Había allí una vasija llena de vinagre. Sujetaron a una rama de hisopo una esponja empapada en vinagre y se la

acercaron a la boca. Cuando tomó Jesús el vinagre, dijo: «Todo está cumplido». E inclinando la cabeza entregó el espíritu (Jn 19, 23—30).

Observemos lo que ocurrió. Cuando Jesús dijo «todo está cumplido», no se refería solo a su vida o a su misión mesiánica, porque no pronunció esas palabras hasta que su petición fue atendida, «cuando tomó el vinagre». ¿Por qué? ¿Qué significa esto? Una vez más, si recordamos la promesa que había hecho en la Última Cena, y su súplica sobre beber «el cáliz» en Getsemaní, entonces el sentido de las últimas palabras de Jesús se vuelve nítido. Esa frase significa que Jesús sí bebió la cuarta copa de la Pascua judía. Significa que la Última Cena había terminado, pero no en el Cenáculo. Lo hizo en la cruz, en el mismo momento de su muerte.

*El nuevo sacrificio de la nueva Pascua*

Si esta interpretación es cierta, eso implica que también lo son tres supuestos sobre cómo entendió Jesús su propia muerte.

El primero es que, al prometer abstenerse de la copa final de la Última Cena, Jesús prolongó su comida pascual para que incluyese también su pasión y muerte. De este modo, esa reunión no fue solo una representación simbólica del modo en el que iba a morir. Fue un signo profético que puso en marcha su pasión y muerte, y que no estaría completo hasta que su vida terminase.

En segundo lugar, al suplicar tres veces en Getsemaní que le fuese apartado el «cáliz», Jesús reveló que comprendía su propia muerte como un sacrificio pascual, que se realizaría en él después de beber la última copa de la cena, al derramar su sangre como la de los corderos. En la antigua Pascua, lo primero era el sacrificio del animal, del que después se comía la carne. En este caso, y porque Jesús debía instituir la nueva Pascua antes de su muerte, la representó antes, como anfitrión y como víctima del sacrificio.

El último punto, y el más importante, es que, al reservar la cuarta copa de la Pascua hasta el mismo momento de su muerte, Jesús unió la Cena con su muerte

en la cruz. Cuando se negó a beber del fruto de la vid hasta el último suspiro, unió la ofrenda de sí mismo bajo las especies del pan y el vino con la ofrenda del Calvario. Ambos actos expresaban lo mismo: «Este es mi cuerpo que es entregado por vosotros» (Lc 22, 19), los dos sirvieron «para el perdón de los pecados» (Mt 26, 28), como «rescate por muchos» (Mc 10, 45). Por medio de la Última Cena, Jesús transformó la Cruz en Pascua, y por medio de la Cruz, convirtió la Última Cena en un sacrificio.

Esta relación entre la Última Cena y la Cruz, entre el Jueves Santo y el Viernes Santo, merece una reflexión pausada. Para la mayoría de los cristianos, la idea de que la muerte de Jesús en la Cruz fue un «sacrificio» es poco más que un lugar común. Pero no ocurriría así con los espectadores judíos que presenciasen la ejecución. Todos ellos, y ellas, lo habrían considerado una tortura más de los romanos, pero no un sacrificio. Desde la perspectiva judía, un sacrificio exigía la presencia de un sacerdote, de una ofrenda y de una liturgia. Ninguno de ellos estuvo en el Calvario.

¿Qué llevó a los primeros cristianos, entonces, a referirse a la crucifixión como a un sacrificio? La Última Cena. Todos esos elementos —el sacerdote, la ofrenda sacrificial del cuerpo y la sangre, la liturgia— aparecían en la última cena pascual de Jesús. Como explica el académico protestante A. E. J. Rawlinson en su estudio de la Última Cena,

Al interpretar por[19] adelantado el significado de su próxima pasión, [Jesús] en realidad estaba haciendo que pasase, para siempre, lo que de otro modo no habría ocurrido, v. gr., un sacrificio por los pecados del mundo. Fue la Última Cena la que hizo sacrificial el Calvario. No fue la muerte en sí, sino la muerte en el Calvario según la interpretación de la Última Cena, que ofrece la clave que le da significado, la que constituye el sacrificio de Nuestro Señor.

Este es uno de los grandes «secretos» de la Última Cena, pero solo cabe desentrañarlo estudiando de cerca la Pasión. Si contemplamos la cena y la cruz desde el punto de vista de la liturgia judía, queda claro que Jesús mismo consideró ambos acontecimientos como un solo sacrificio. Por eso unió la ofrenda de su cuerpo y sangre en el Cenáculo con la ofrenda de su cuerpo y

sangre en la cruz, y por eso instituyó una nueva liturgia pascual que se unía directamente con su muerte.

En resumen, al negarse a beber la última copa de Pascua hasta su agonía, Jesucristo acogió todo lo que le había sucedido entre el Jueves y el Viernes Santo —la traición, la cena, la agonía, la pasión, la muerte— y lo unió en una nueva Pascua, que se celebraría en su «memoria». Por tanto, la Eucaristía, como memorial de esta nueva Pascua, trae al presente las acciones de Jesús en el Cenáculo, pero también su sacrificio en el Calvario.

## 7.

## LAS RAÍCES JUDÍAS DE LA FE CRISTIANA

HE DEDICADO BUENA PARTE de los últimos años a viajar por todo Estados Unidos para exponer los contenidos que presento en este libro. Cuando terminan las conferencias, las personas que se acercan a hablar conmigo manifiestan todo tipo de reacciones. Tengo que reconocer con humildad que unos pocos se conmueven hasta las lágrimas, porque ven en las raíces judías de la Eucaristía una muestra de que la mano de Dios ha intervenido en la historia, preparando el camino para lo que sucedería gracias al nuevo éxodo del Mesías, que ya ha venido. Otros ven cómo se refuerza y profundiza la fe de su juventud, inspirándoles para hacer de nuevo de la Eucaristía el centro de sus vidas. Los hay que se sienten interpelados por una visión del misterio eucarístico que supera al de esa comida simbólica que, en las diversas denominaciones cristianas, se celebra en momentos especiales.

Pero, por encima de todo, se produce una respuesta de forma casi invariable. Ocurre una y otra vez que se me acerquen personas con una pregunta: ¿Por qué nunca me han hablado de esto? ¿Por qué no se explican con más frecuencia la Pasión, el maná y el pan de la Presencia? ¿Acaso se trata de un descubrimiento bíblico reciente?

La respuesta puede resultar sorprendente, pero gran parte de lo dicho hasta ahora —o, al menos, de lo que merece la pena— ya se había dicho antes, más o menos. La mayoría de las ideas de este libro no son nuevas; de hecho, tienen una gran antigüedad, y además resultan muy accesibles. Pueden encontrarse en los textos del Nuevo Testamento, en las obras de los autores cristianos conocidos como los Padres de la Iglesia (los que vivieron desde el siglo I hasta el VIII), e incluso en la doctrina oficial de la Iglesia.

Una de las tareas del teólogo es ser un buen ladrón y saber «robar» de los tesoros ilimitados de la tradición judía y cristiana, aplicando esas riquezas al descubrimiento del significado de las Escrituras. Así pues, en este último capítulo resumiré todo lo aprendido sobre Jesús y las raíces judías de la Eucaristía, además de explicar que esa unión entre el Antiguo y el Nuevo

Testamento no es una novedad exegética, sino parte de la tradición que hemos heredado con la fe cristiana.

*PASCHA SIGNIFICA PASO*

Como he expuesto a lo largo de todo el libro, para Jesucristo la Última Cena fue una nueva Pascua. Desde esta perspectiva, por lo tanto, no fue una comida ordinaria, ni siquiera una cena pascual más. Jesús sabía, como muchos judíos de la Antigüedad, que en las Escrituras se había predicho que Dios salvaría otra vez a su pueblo mediante un nuevo éxodo, y también es probable que tuviese en mente la tradición rabínica que sostenía que el Mesías llegaría una noche de Pascua. Cabe suponer, además, que albergase el convencimiento de que ese éxodo precisaba de una nueva Pascua, y eso fue lo que puso en marcha durante la Última Cena.

Por tanto, en el Cenáculo no solo celebró la Pascua judía, sino que el largamente esperado Mesías de Israel, el siervo sufriente que entregaría su vida por «muchos» (Is 53, 10—12), reconstruyó la Pascua sobre su propia pasión. Al negarse a beber la cuarta copa hasta su muerte en la Cruz, unió la Última Cena con su muerte en sacrificio. Y, al ordenar a sus discípulos que repitiesen lo que él había hecho en el Cenáculo, perpetuó esta nueva pasión —comida y sacrificio— para siempre. Con esas acciones dio inicio al nuevo éxodo. Lo importante ya no era la carne del cordero pascual sacrificado en Egipto, sino su carne y su sangre, crucificadas. Jesús actuó como el anfitrión de la Pascua mesiánica porque se consideraba a sí mismo el Mesías, y se ofreció en sacrificio porque se tenía por el cordero pascual.

Durante toda su vida, Jesús habría visto[1] a decenas de judíos ejecutados en la cruz por los romanos, y sabía la suerte a la que enfrentaban los que entrasen en conflicto con las autoridades de Jerusalén. También habría presenciado cómo, en primavera, miles de corderos pascuales eran llevados hasta el templo sobre cruces, para acabar consumidos durante la cena. La diferencia con otras Pascuas no fue el sacrificio del cordero, porque eso ocurría todos los años. Ni siquiera lo fue que se produjese una ejecución, algo que ya había sucedido antes. Lo que hizo de esa Pascua algo distinto fue que Jesús se identificó con ese «cordero macho sin defecto» que daría su vida para salvar a otros de la muerte (Ex 12, 1—6), el cordero de Dios cuya «carne» había de ser ofrecida y comida «para la vida del mundo» (Jn 6, 51).

En realidad, que Jesús se autoidentificase con el nuevo cordero pascual es la única explicación históricamente verosímil para comprender lo que dijo a sus discípulos en el Cenáculo. Sabía bien —como los demás judíos— que el sacrificio de la Pascua no terminaba con la muerte del cordero, sino con una comida sagrada en la que su carne debía consumirse. No se comía un símbolo del cordero, sino su carne real, y solo así cabe explicarse por qué Jesús, el judío, dijo a los Doce: «Tomad y comed, este es mi cuerpo» (Mt 26, 26).

*La nueva Pascua en el cristianismo primitivo*

La visión de Jesús de la Última Cena como nueva Pascua también es la que mejor explica por qué los primeros autores cristianos —en el Nuevo Testamento y fuera de él— hablaban de la Eucaristía en términos pascuales. Esta idea tenía sus raíces históricas en la esperanza judía en una Pascua mesiánica, y en los propios actos de Jesús. Eso es lo que los cristianos de la Antigüedad recibieron y situaron en un lugar central de sus escritos sobre el significado y el misterio de la Eucaristía.

En el Nuevo Testamento aparecen varios ejemplos fundamentales. En el último libro de la Biblia, el Apocalipsis, el vidente Juan contempla a Jesús en el Paraíso. Pero no ve a un hombre, sino «de pie… un cordero, como degollado» (Ap 5, 6). El simbolismo de esta visión es poderoso: el misterio de la identidad de Jesús se revela en el cordero pascual del cielo, crucificado («degollado») y resucitado («de pie»). Por el poder de la «sangre» del Cordero, los creyentes se convierten «para Dios en un reino de sacerdotes», igual que los israelitas fueron llamados «reino sacerdotal» en tiempos del éxodo (Ap 5, 10; Ex 19, 6). Esto sugiere con claridad[2] que la adoración celestial que rodea al Cordero, y que Juan describe con gran detalle (Ap 4—5) no es solo una celebración litúrgica, sino una Pascua en el paraíso.

La relación que establece san Pablo entre Cristo como cordero pascual y la celebración de una nueva «fiesta» con pan sin levadura por los cristianos también es llamativa:

Purificaos de la levadura vieja, para ser masa nueva; pues sois ázimos. Porque nuestro cordero pascual, Cristo, ha sido inmolado. Así que, celebremos la fiesta, no con vieja levadura, ni con levadura de malicia e inmoralidad, sino con ázimos de pureza y verdad (1 Cor 5, 7—8).

La Pascua judía, recordamos, solo podía celebrarse con panes ácimos, y a la luz de ese hecho, Pablo extrae las implicaciones morales de la identificación de Jesús con el nuevo cordero. Si Jesús es el nuevo cordero sacrificado, entonces los cristianos deben prepararse para celebrar la nueva «fiesta» de la Pascua, que es la Eucaristía, y no mediante la purificación de la levadura del viejo rito pascual, sino con la purificación de sus corazones de todo lo que simboliza esa levadura: la suciedad del pecado. Igual que los judíos debían retirar la levadura y ayunar antes de recibir la Pascua (Misná, Pes 10, 1), Pablo llama a sus lectores cristianos a limpiar sus corazones antes de recibir la Eucaristía, para no comer de forma «indigna» el cuerpo y la sangre de Cristo, haciéndose «reo» (1 Cor 11, 27—28).

Fuera del Nuevo Testamento encontramos también expresiones similares entre los Padres de la Iglesia. San Justino Mártir fue un filósofo griego que se convirtió al cristianismo en el siglo II. En su famoso diálogo con Trifón, afirma que «el misterio del[3] cordero que Dios mandó sacrificar como Pascua era tipo (typos) de Cristo. Es con su sangre con la que, debido a su fe en Él, ungen los que creen en Él sus propias casas (Diálogo con Trifón 40, 1—3). Orígenes, considerado el mejor comentarista bíblico de su época, vivió en la ciudad egipcia de Alejandría a finales del siglo II y principios del III, y en sus obras cita la celebración de una nueva fiesta pascual:

Hay quien observa[4] que nosotros también celebramos ciertos días, por ejemplo el del Señor, la Preparación, la Pascua, Pentecostés… Sin embargo, el que considera que «Cristo, nuestro cordero pascual, ha sido sacrificado» (1 Cor 5, 7) sabe que debe guardar la fiesta comiendo la carne del Verbo, y por lo tanto no deja de guardar la fiesta pascual. Porque pascha significa paso, y siempre trata de pasar, en todos sus pensamientos, palabras y obras, de las cosas de esta vida a las de Dios. Se apresura hacia la ciudad de Dios (Orígenes, Contra Celso 8, 22).

Con la frase «pascha significa Pascua», Orígenes acierta de lleno en el centro del misterio de la Eucaristía cristiana. Por mandato de Dios, todo cristiano tiene el «deber» de «guardar la fiesta» de Pascua, pero no lo hace comiendo la carne del cordero, sino la del Verbo, que se hizo carne (Jn 1, 14). Mediante la nueva fiesta pascual de la Eucaristía, el cristiano «pasa» de las cosas de este mundo a las de Dios.

Como los judíos en la época del templo, los cristianos son peregrinos que se dirigen a Jerusalén. Pero ese destino ya no es una ciudad terrenal en el mundo, sino la nueva Jerusalén en la ciudad de Dios.

*La nueva Pascua hoy*

La historia no acaba con los escritos de los Padres de la Iglesia; el vínculo misterioso entre la Pascua judía y la Eucaristía cristiana no es una intuición enterrada en viejos volúmenes cristianos que ya nadie lee. Al contrario, es parte vital de la doctrina corriente de la Iglesia católica de hoy, que bebe directamente de la Escritura cristiana y de la tradición apostólica.

Esta doctrina[5] ha quedado admirablemente recogida en el compendio oficial de las enseñanzas católicas, el Catecismo de la Iglesia Católica publicado y promulgado en 1992 por el papa Juan Pablo II (citado, en adelante, como CIC). Esta joya es un repaso integral a la fe cristiana, plagado de referencias a la Biblia y a los Padres de la Iglesia. A lo largo de todo el libro, la Iglesia recurre de un modo incesante a las raíces bíblicas y judías de la fe cristiana para iluminar el misterio de la Eucaristía.

El catecismo enseña, por ejemplo, que en la Última Cena, además de dar plenitud a la antigua Pascua judía, Jesús anticipó[6] la nueva Pascua que culminaría con su pasión y muerte:

Jesús escogió el tiempo de la Pascua para realizar lo que había anunciado en

Cafarnaúm: dar a sus discípulos su Cuerpo y su Sangre… Al celebrar la última Cena con sus Apóstoles en el transcurso del banquete pascual, Jesús dio su sentido definitivo a la pascua judía. En efecto, el paso de Jesús a su Padre por su muerte y su resurrección, la Pascua nueva, es anticipada en la Cena y celebrada en la Eucaristía que da cumplimiento a la pascua judía y anticipa la pascua final de la Iglesia en la gloria del Reino (CIC 1339—1340)

He ahí, simple y directo. La Iglesia declara con una brevedad admirable lo que a mí me costó años de estudio descubrir: que la muerte, resurrección y ascensión de Jesús son una «nueva Pascua». En la Última Cena, Jesús hace de sus discípulos «partícipes de su Pascua» (CIC 1337). La «Eucaristía es el memorial de la Pascua de Cristo» (CIC 1362), que no solo conmemora la muerte y resurrección de Jesús, sino que la hace presente en nuestra realidad cotidiana. «Cuando la Iglesia celebra la Eucaristía, hace memoria de la Pascua de Cristo y esta se hace presente: el sacrificio que Cristo ofreció de una vez para siempre en la cruz, permanece siempre actual» (CIC 1364).

Es fascinante ver cómo el Catecismo recoge incluso la conexión entre la tercera copa de la Pascua judía, la copa de la Última Cena, el cáliz de Getsemaní y la «copa» que bebió Jesús en la cruz:

El «cáliz de bendición», al final del banquete pascual de los judíos, añade a la alegría festiva del vino una dimensión escatológica, la de la espera mesiánica del restablecimiento de Jerusalén. Jesús instituyó su Eucaristía dando un sentido nuevo y definitivo a la bendición del pan y del cáliz (CIC 1334).

El cáliz de la Nueva Alianza que Jesús anticipó en la Cena al ofrecerse a sí mismo, lo acepta a continuación de manos del Padre en su agonía de Getsemaní haciéndose «obediente hasta la muerte». Jesús ora: «Padre mío, si es posible, que pase de mí este cáliz...» (CIC 612).

Este deseo de aceptar el designio de amor redentor de su Padre anima toda la

vida de Jesús porque su Pasión redentora es la razón de ser de su Encarnación… «El cáliz que me ha dado el Padre ¿no lo voy a beber?». Y todavía en la cruz antes de que «todo esté cumplido», dice: «Tengo sed» (CIC 608).

Es cierto que, en estos pasajes, el Catecismo no se aventura a identificar el vino que bebió Jesús en la Cruz con la cuarta copa de la Pascua, pero sí que ve en sus últimas palabras el culmen del acto de apurar «el cáliz» de redención, presente en su plegaria en Getsemaní y «anticipado» en la Última Cena.

Tengo que confesar que hace años, antes de comenzar a escribir este libro, nunca había pensado en la Última Cena como en una nueva Pascua, y ni siquiera sé por qué: no lo había hecho, sin más. Sabía que Jesús había celebrado la Última Cena durante la Pascua y que, en cierto sentido, esa fue la primera «Eucaristía», pero no fui capaz de unir la línea de puntos. Hoy puedo decir que mi ignorancia no tuvo su causa en que esta idea hubiese quedado sepultada por la arena de los siglos. Más bien al contrario: el Nuevo Testamento, los Padres de la Iglesia y la doctrina católica actual la dejan patente. La Última Cena y, por extensión, la Eucaristía cristiana, son nada menos que la nueva Pascua de Cristo, la nueva Pascua del Mesías.

# LA SOMBRA DEL MANÁ

Como hemos visto en el capítulo 4, «El maná del Mesías», Jesús se refirió al don de la Última Cena como al nuevo maná del cielo y, en cierto sentido, este es más importante aún que la Pascua. Si queremos desvelar hasta el fondo el misterio de la Última Cena, debemos comprender que, para Jesús, la Eucaristía no fue solo una comida Pascual extraordinaria. Para él fue un milagro, algo sobrenatural.

Como judío del siglo I, y gracias al Antiguo Testamento, Jesús sabía bien que el maná no era un pan común, sino un «pan del cielo» milagroso (Ex 16, 4), que había comenzado cuando Dios había hecho llover «pan» y «carne» durante el éxodo. Ese maná terminó también con un milagro, al cesar de pronto, una vez que los israelitas entraron en la tierra prometida. Como otros judíos de la Antigüedad, Jesús sabía que la Biblia mostraba el maná como una realidad celestial, el «pan de los ángeles» (Sl 78, 25).

Pero, gracias a ese conocimiento, Jesús sabría algo más. Algunos judíos consideraban que el maná había existido en el cielo desde el principio del mundo, otros que lo hacía en el templo celestial, y muchos —como le recordaron sus compatriotas judíos cuando enseñaba en Cafarnaúm— que a la venida definitiva del Mesías le acompañaría el «tesoro del maná» (2 Baruc 29, 8). El maná del Mesías trascendería al de Moisés.

Si Jesús sabía todo esto entonces, al escoger deliberadamente identificar la Eucaristía con el nuevo maná del cielo, también reveló que lo consideraba milagroso. La Eucaristía iba a ser el «pan sobrenatural» del nuevo éxodo, por el que había enseñado a sus discípulos a rogar todos los días (Mt 6, 13; Lc 11, 3). A diferencia del antiguo, que solo procuraba una vida natural, este nuevo maná daría la vida sobrenatural: «El que coma de este pan vivirá para siempre» (Jn 6, 58). El viejo maná fue un anticipo de la tierra prometida, pero el nuevo lo sería de la resurrección corporal. Por eso Jesús les dijo a los discípulos que debían comerlo para «resucitar» en el último día. Si querían recibir la «vida» de la resurrección, tenían que degustar el alimento milagroso de los resucitados. Para entrar en la nueva tierra prometida de la nueva creación (lo que los rabinos llamaban el Mundo Venidero), entonces debían alimentarse del pan de la nueva

creación (el «pan del Mundo Venidero», Génesis Rabá 82, 8). En ese mundo ya no sería simbólico, sino real.

Si esto no resulta suficiente, hay que recordar que Jesús ya había realizado milagros antes. Fue algo a lo que le dedicó bastante tiempo de su ministerio público. Curó a los enfermos, resucitó a los muertos y, si recordamos el capítulo 4, veremos cómo en una ocasión llegó a alimentar a cinco mil personas en el desierto con un alimento milagroso. Según el Evangelio de Juan, esto sucedió casi un año antes de su pasión y muerte, durante la primavera, cerca de la Pascua (Jn 6, 4). Es significativo que ese milagro no solo recordase al maná de Moisés, sino que anticipase lo que haría Jesús en la Última Cena. Comparemos ambos pasajes del Evangelio:

| Multiplicación de los panes | Última Cena |
|---|---|
| 1. Ocurre por la tarde. | 1. Ocurre por la tarde. |
| 2. La gente estaba «sentada». | 2. Jesús y sus discípulos estaban «sentado |
| 3. Jesús tomó cinco panes. | 3. Jesús tomó el pan. |
| 4. Jesús pronuncia una bendición. | 4. Jesús pronuncia una bendición. |
| 5. Jesús parte el pan. | 5. Jesús parte el pan. |
| 6. Jesús «da gracias» (eucharistesas). | 6. Jesús «da gracias» (eucharistesas). |
| 7. Jesús se lo da a los discípulos. | 7. Jesús se lo da a los discípulos. |
| (Mc 6, 35—44; Jn 6, 11) | (Mc 14, 17—25) |

¿En un caso se trata de un milagro, y en el otro de un acto simbólico? ¿O son ambos milagros, y el primero apunta hacia el segundo? Me inclino por lo segundo, y también por pensar que esta «acción de gracias» (eucharistia) milagrosa de dar de comer a los cinco mil remitirá a la milagrosa «acción de gracias» de la Última Cena (Mc 14, 23). Los autores de los Evangelios lo sabían, y por eso subrayaron los paralelismos entre ambos pasajes. Al multiplicar los panes y los peces, Jesús realizó un signo de la venida del nuevo maná, que llegó con la Última Cena.

En resumen, y por encima de todo, hay un motivo por el que Jesús, el judío, pudo identificar la Eucaristía con el nuevo maná del cielo. Para él, la Última Cena no fue solo un sacrificio pascual, sino el milagro del nuevo éxodo, mayor que el previo. En esa cena final, Jesús transformó milagrosamente el pan y el vino en su cuerpo y sangre y, al hacerlo, hizo partícipes a sus discípulos tanto de su muerte corporal como de su resurrección, también corporal. Les dio el «pan sobrenatural» que les sostendría a diario durante la travesía hacia la tierra prometida de la nueva creación, como un anticipo de la realidad de la vida del Mundo Venidero.

*El nuevo maná en el cristianismo primitivo*

Si volvemos la mirada, una vez más, hacia el Nuevo Testamento y a los primeros Padres de la Iglesia, encontraremos que, para ellos, la Eucaristía también fue la plenitud del antiguo milagro del maná del cielo.

Por segunda vez, y de forma llamativa, nuestros dos testigos del Nuevo Testamento son el apóstol Pablo y el Apocalipsis. Al comienzo del libro de Juan, el Espíritu de Dios le dice que anime a los fieles de una de las iglesias con estas palabras: «El que tenga oídos, oiga lo que el Espíritu dice a las Iglesias: al vencedor le daré maná escondido; y le daré también una piedrecita blanca, y, grabado en la piedrecita, un nombre nuevo que nadie conoce, sino el que lo recibe» (Ap 2, 17). Aunque los estudiosos siguen debatiendo[7] exactamente a qué se refieren estas palabras, algunos ven en ellas una referencia a la Eucaristía, por la que Juan alude al maná del Antiguo Testamento que estaba «escondido»

en el Tabernáculo (Ex 16, 32—36).

En la Primera Carta a los Corintios no se da esa ambigüedad. Comienza con una larga presentación de la Eucaristía (capítulos 11 y 12), y se remite al milagro del maná en el desierto:

No quiero que ignoréis, hermanos, que nuestros padres estuvieron todos bajo la nube y todos atravesaron el mar; y todos fueron bautizados en Moisés, por la nube y el mar; y todos comieron el mismo alimento espiritual; y todos bebieron la misma bebida espiritual (1 Cor 10, 1—4).

El mensaje a los corintios está claro: no deben actuar como la generación que vagó por el desierto, de los que muchos murieron por despreciar el maná como una «comida insípida» y practicar la idolatría (1 Cor 10, 6—13; cfr. Nm 21, 4—9). Los cristianos deben reconocer la comida y bebida sobrenaturales que se les ha dado en la Eucaristía. Por eso Pablo pasa directamente de hablar del maná a hacerlo de la Eucaristía: «La copa de bendición que bendecimos ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo?» (1 Cor 10, 16). El nuevo alimento sobrenatural del nuevo éxodo es el nuevo maná del cuerpo de Cristo.

Ninguno de estos vínculos era ajeno a los escritores cristianos de la Antigüedad, quienes recurrieron a esos pasajes del Nuevo Testamento, y al sermón de Jesús en Cafarnaúm (Juan 6), para mostrar que Cristo, presente en la Eucaristía, es el nuevo maná del cielo. Por ejemplo, Orígenes dice de la travesía por el desierto: «Entonces, de un modo[8] semejante, el maná fue alimento. Ahora, en verdad, la carne del Mundo Venidero es un alimento real. Como dice él mismo: «Mi carne es verdadera comida y mi sangre es verdadera bebida» (Homilías sobre el libro de los Números 7, 2).

Los comentarios de Ticonio (ca. 330—390) son aún más explícitos. Este teólogo laico y exégeta norteafricano escribe en su comentario sobre el Apocalipsis:

«Al vencedor[9] le daré el maná escondido» (Ap 2, 17). Este maná es el pan

invisible que desciende del cielo, hecho por el hombre, para que «el hombre pueda comer el pan de los ángeles» (Sl 78, 25). Y su imagen aparece por anticipado en el maná del desierto. El que coma de ese pan, dice el Señor que morirá, porque sigue siendo incrédulo, y porque no ha comido de ese maná oculto y espiritual por el que Cristo ofrece la inmortalidad a los creyentes. Por él dijo: «En verdad, en verdad os digo: si no coméis la carne del Hijo del hombre, y no bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros» (Jn 6, 53). El que pudo comer espiritualmente entonces fue digno de obtener la misma inmortalidad, como Moisés y otros. Así lo enseña el apóstol [Pablo]: «Y todos comieron el mismo pan espiritual» (1 Cor 10, 3) (Ticonio, Comentario sobre el Apocalipsis 2, 17).

En este pasaje, Ticonio entreteje casi todas las referencias al maná en el Nuevo Testamento, y al hacerlo revela una visión muy elevada de la Eucaristía: es el maná escondido del Apocalipsis, la carne del pan celestial «hecho hombre». Jesús, mediante ese maná oculto, ofrece nada menos que la inmortalidad a los que lo reciben dignamente.

A la luz de esos textos, no es de extrañar que san Agustín, el gran teólogo y obispo africano de finales del siglo IV y principios del V, escribiese en sus homilías sobre el Evangelio de san Juan:

También el maná[10] vino del cielo, pero el maná era una sombra, y esta es la verdad. «Yo soy el pan vivo, bajado del cielo. Si uno come de este pan, vivirá para siempre; y el pan que yo le voy a dar, es mi carne por la vida del mundo» (Homilía sobre Juan 6, 51).

Para Agustín[11], el misterio eucarístico es tan real que insta a los cristianos a darle la adoración debida solo a Dios: «Que nadie coma la carne si antes no la ha adorado… y, si no la adoramos, estamos pecando» (Sobre los Salmos 98, 9).

*El nuevo maná hoy*

Una vez más, si retomamos las enseñanzas actuales de la Iglesia, encontraremos un ejemplo deslumbrante de la continuidad entre los libros del Nuevo Testamento y el testimonio de los primeros Padres.

Al exponer las raíces judías del culto cristiano, el Catecismo enseña explícitamente que el maná del éxodo de Egipto señala hacia el pan milagroso de la Última Cena: «El maná del desierto prefiguraba la Eucaristía, "el verdadero Pan del Cielo"» (CIC 1094). En efecto; para respaldar esta idea, el Catecismo cita el sermón del pan de vida de Jesús en la sinagoga de Cafarnaúm (Jn 6, 32) y las alusiones de san Pablo a la comida y bebida «sobrenaturales» de la generación del desierto (1 Cor 10, 1—6).

De hecho, el Catecismo llega incluso a afirmar que en la Oración del Señor, cuando Jesús dice a sus discípulos que pidan «danos hoy nuestro pan epiousios», está enseñándoles a implorar el pan supersubstancial de la Eucaristía. Aunque se admite que de las palabras de Jesús pueden inferirse otros significados, esto es lo que dice sobre el significado literal de la oración:

«De cada día[12]». La palabra griega, epiousion, no tiene otro sentido en el Nuevo Testamento. Tomada en un sentido temporal, es una repetición pedagógica de «hoy» para confirmarnos en una confianza sin reserva. Tomada en un sentido cualitativo, significa lo necesario a la vida… Tomada al pie de la letra (epiousion: "lo más esencial" [supersubstancial]), designa directamente el Pan de Vida, el Cuerpo de Cristo, "remedio de inmortalidad" (CIC 2837).

Aún recuerdo con claridad la primera vez que leí estas frases. Acababa de dedicarle innumerables horas a investigar la palabra griega epiousios, solo para llegar a la conclusión de que la traducción más literal era la de «supersubstancial» o «sobrenatural». Estaba bastante seguro de que había realizado un «descubrimiento» importante, por el que algún día me recompensarían con una cátedra, o al menos con el reconocimiento de mi brillantez. Y entonces, por casualidad, mientras leía el comentario del Catecismo al Padrenuestro, ¿qué me encontré? ¡Mi propia idea, tan novedosa, dicha de pasada, como algo ya sabido!

No es preciso decir que nunca publiqué mi hallazgo, pero aprendí una lección valiosa: en lo que se refiere a la riqueza de la tradición cristiana, la mayoría de las intuiciones más profundas acerca de la Biblia no han caído en el olvido, aunque sean muchos los que las pasen por alto. Están ahí, presentes, esperando a que las redescubramos y actualicemos.

## EN MEMORIA MÍA

La tercera clave para desentrañar el secreto de la Última Cena no es menos importante: para Jesús, la Eucaristía que iba a instituir siempre fue el nuevo pan de la Presencia. Esta imagen definitiva, menos conocida que las anteriores, nos enseña algo fundamental. Cuando Jesús dio el pan a sus discípulos, no solo lo hizo como un signo de algo —el nuevo éxodo, la nueva Pascua o el milagro del maná—, sino como un signo de alguien; en concreto, como su propia presencia personal. Por medio de ese pan, el nuevo pan de la Presencia, mostró a los Doce su amor por ellos, por el pueblo de Israel y por los «muchos» por los que moriría en la cruz (Mc 10, 45).

Si Jesús conocía las Escrituras —y las conocía—, entonces sabría de la importancia del pan de la Presencia en el primer éxodo. También sabría que se reservaba en el Tabernáculo de Moisés, frente al arca de la Alianza y junto a la menorá de oro, que estaba compuesto por pan y vino y que se ofrecía todas las semanas como sacrificio incruento del sabbat. Solo podían comerlo los sacerdotes, y era el único sacrificio al que se refiere el Pentateuco como a una «alianza perpetua». No era únicamente el pan de la Presencia, sino del Rostro, el signo visible de la presencia de Dios, de su «cara», en la tierra.

Como judío del siglo i, Jesús también conocía, probablemente, la tradición sobre Melquisedec —el primer hombre al que la Biblia denomina «sacerdote»—, que había ofrecido el pan y el vino de la Presencia; los sacerdotes judíos contaban en esa época muchas historias sobre su carácter milagroso. Y, desde luego, ya que él mismo había ido con frecuencia a Jerusalén para las fiestas, habría visto cómo se levantaba desde el templo el pan de la Presencia ante los peregrinos, con el grito: «¡Mirad el amor que os ha tenido el Padre!». Con ese pan, daban cumplimiento al mandato de «ver el rostro del Señor» tres veces al año (Ex 34, 23; 23, 17), y ofrecían incienso «en memoria» de Yahvé (Lv 24, 7).

A la luz de todo esto, no es de extrañar que, cuando Jesús quiso dejar a sus discípulos un signo visible de su presencia, escogiese el pan y el vino. Para que pudiesen ofrecer un sacrificio en su «memoria» (1 Cor 11, 24—25), recurrió a los mismos elementos que habían utilizado los sacerdotes en el Tabernáculo de

Moisés. En el caso del signo de la «nueva alianza» del nuevo éxodo —signo de su amor por ellos y los «muchos» por los que iba a morir—, les entregó el pan y el vino de su Presencia. Al hacerlo, les estaba diciendo, a los discípulos y a todos por los que murió, «¡Mirad el amor que os ha tenido el Padre —que os he tenido yo—!».

*El pan de la Presencia en el cristianismo primitivo*

En consonancia con su naturaleza misteriosa, el pan de la Presencia solo se menciona en un par de ocasiones en el Nuevo Testamento. Una de ellas ya ha sido estudiada aquí: es la que aparece en la discusión de Jesús con los fariseos porque sus discípulos habían recogido espigas durante el sabbat (Mt 12, 1—8; Mc 2, 23—28; Lc 6, 1—5). La otra es una referencia a vuelapluma en la Carta a los Hebreos, dentro de la descripción del santuario terrenal del Tabernáculo de Moisés (Hb 9, 1—3).

Sin embargo, al leer a los Padres de la Iglesia, hallaremos más referencias al pan de la Presencia, que lo relacionan directamente con la Eucaristía y con el «memorial» o «recuerdo» de la muerte de Jesús, que él mismo utilizó en el Cenáculo. Una vez más, Orígenes no nos decepciona con su penetración del Antiguo Testamento. En su comentario al libro del Levítico, escribe:

Según eso que[13] está escrito, parece que con los doce panes se hace ante el Señor una conmemoración de las doce tribus de Israel, y se da este precepto: que sin interrupción esos doce panes estén dispuestos en presencia del Señor; para que también siempre haya ante Él un memorial de las doce tribus, como si fuera una cierta súplica y oración por cada una… Pero si se refiere esto a la magnitud del misterio, encontrarás que esta conmemoración tiene un ingente efecto propiciatorio. Si te vuelves hacia aquel pan que desciende del cielo y da vida a este mundo (Jn 6,33), ese pan de la proposición que «Dios propuso (como) propiciación, por medio de la fe, con su sangre» (Rm 3,25), y si consideras aquella conmemoración sobre la cual dice el Señor: «Haced esto en memoria mía» (1 Cor 11,25), encuentras que esta conmemoración es la única que hace a Dios propicio a los hombres. Por consiguiente, si recuerdas con mayor atención

los misterios de la Iglesia, encuentras en eso que prescribe la Ley una imagen anticipada de la verdad futura (Orígenes, Homilías sobre el Levítico 13).

Al hablar de los «misterios» (mysterion) de la Iglesia, Orígenes emplea una expresión corriente en griego para lo que los cristianos de hoy, influidos por el latín, denominan «sacramentos» (sacramentum), y nos enseña algo fundamental. Las ceremonias y sacrificios del Antiguo Testamento no eran solo el modo en el que Dios quería que lo adorasen los israelitas, sino que constituían signos del tiempo mesiánico, «imágenes» de la «verdad futura» del misterio que Jesús instituiría en la Última Cena.

Para Orígenes, el pan de la Palabra fue, en su inicio, un «recuerdo» de las doce tribus de Israel, pero también un signo que iba más allá, una imagen instituida por Dios de la verdad futura, a la que el Mesías daría cumplimiento al instituir el pan y el vino de su Presencia, y al ordenar a sus discípulos que ofreciesen esos alimentos «en memoria mía».

Las palabras de san Cirilo, obispo de Jerusalén del siglo IV, son aún más directas. En sus instrucciones para la iniciación cristiana (catecúmenos), acude al pan de la Presencia del Antiguo Testamento a la hora de iluminar el misterio de esa presencia en la Eucaristía que solo puede calificarse como real:

Existían también[14], en la antigua Alianza, los panes de la proposición; pero, puesto que se referían a una alianza caduca, tuvieron un final. Pero, en la nueva Alianza, el pan es celestial y la bebida saludable, y santifican el alma y el cuerpo. Pues, como el pan le va bien al cuerpo, así también el Verbo le va bien al alma.

Por lo cual no debes considerar el pan y el vino (de la Eucaristía) como elementos sin mayor significación. Pues, según la afirmación del Señor, son el cuerpo y la sangre de Cristo. Aunque ya te lo sugieren los sentidos, la fe te otorga certidumbre y firmeza. No calibres las cosas por el placer, sino estate seguro por la fe, más allá de toda duda, de que has sido agraciado con el don del cuerpo y de la sangre de Cristo (Cirilo de Jerusalén, Catequesis mistagógicas 4, 5—6).

San Cirilo[15] no puede ser más claro. Aquí está, en esencia, el misterio completo de la presencia real de Jesús en la Eucaristía. Con la destrucción del templo, el pan de la Presencia de la antigua alianza ha llegado a su fin, pero ahora, con la Eucaristía, el nuevo pan y el nuevo vino son algo mayor. Nada menos que el cuerpo y la sangre del Mesías —real y verdaderamente presente— bajo las especies del pan y el vino. Para Cirilo, el cambio es completo: tras la ofrenda de la Eucaristía, el pan visible ya no es pan, y el vino visible ya no es vino, porque ambos se han convertido en el cuerpo y la sangre de Jesús.

*El pan de la Presencia hoy*

Por desgracia para nosotros, el Catecismo no hace explícito el vínculo entre el pan de la Presencia del Antiguo Testamento y la Eucaristía, y solo lo menciona de pasada, al hablar del culto en el templo del pueblo de Israel (CIC 2581).

No obstante, es significativo que la Iglesia, al explicar el misterio de la Eucaristía, opte por emplear la expresión «presencia real», una doctrina inscrita en el corazón de la fe católica:

En el Santísimo Sacramento de la Eucaristía están «contenidos verdadera, real y substancialmente el Cuerpo y la Sangre junto con el alma y la divinidad de nuestro Señor Jesucristo, y, por consiguiente, Cristo entero». Esta presencia se denomina “real”… por excelencia, porque es substancial, y por ella Cristo, Dios y hombre, se hace totalmente presente». Mediante la conversión del pan y del vino en su Cuerpo y Sangre, Cristo se hace presente en este sacramento (CIC 1374—1375).

La Iglesia, al igual que Jesús, enseña que la primera Eucaristía —y, desde esa, todas— no fue un mero signo; también fue un milagro. Por esta creencia en la naturaleza milagrosa de la Eucaristía, la Iglesia afirma además que el poder de

transformar el pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo no recae en cualquiera, sino en un sacerdote ordenado de forma válida. Y por la fe en la Presencia Real de Cristo —en cuerpo, sangre, alma y divinidad—, la Iglesia honra a la Eucaristía dándole la adoración debida solo a Dios (CIC 1378).

En definitiva, la veneración eucarística de la Iglesia encuentra sus raíces en la antiguas creencias y prácticas judías. Recordemos que, en tiempos de Jesús, los sacerdotes elevaban el pan de la Presencia en el templo para que los israelitas pudiesen «ver» el pan del Rostro de Dios. Así eleva y venera[16] la Iglesia la Eucaristía, para que los creyentes puedan contemplar el rostro del Mesías, oculto bajo la apariencia del pan y del vino. Del mismo modo, en la época del éxodo de Egipto, los sacerdotes de Israel guardaban el pan de la Presencia en el Tabernáculo de Moisés y, más adelante, en el templo. Así también la Iglesia reserva el nuevo pan de la presencia de Jesús, de entre todos los lugares posibles, en los Tabernáculos del mundo entero.

Al sostener la doctrina de la Presencia Real de Jesucristo en la Eucaristía, la Iglesia se limita a reafirmar lo que los fieles cristianos han creído desde siempre. Es cierto que, al comienzo, hubo quienes, atribuyéndose el nombre de cristianos, rechazaron la Presencia Real de Jesús, como los gnósticos. Hacia el año 107 d. C., Ignacio de Antioquía, obispo católico y discípulo del apóstol Juan, denostó a quienes, llamándose cristianos, no creían en la presencia real. De los gnósticos dijo:

Se abstienen de la[17] Eucaristía y la oración porque se niegan a reconocer que la Eucaristía es la carne de nuestro salvador Jesucristo, que sufrió por nuestros pecados, y al que el Padre, en su bondad, resucitó (Ignacio de Antioquía, Carta a los esmirniotas 6, 2).

En primer lugar, resulta asombroso que ya en la primera generación tras la apostólica, la Iglesia tuviese que defender la realidad de la presencia de Jesús en la Eucaristía. ¿Por qué las cosas fueron tan deprisa? Sin embargo, también es cierto que la sorpresa no es tanta si recordamos que hubo discípulos de Jesús que lo abandonaron por la dureza de su doctrina. Lo importante aquí es que, en nítido contraste con los gnósticos, los Padres de la Iglesia y sus sucesores no solo

creían en la Presencia Real de Jesús en la Eucaristía, sino que reconocía que el Antiguo Testamento la había prefigurado mediante la Pascua, el maná y el pan de la Presencia.

Por lo tanto, si, al igual que muchos otros, no has oído hablar con frecuencia de las raíces judías de la Eucaristía, no es porque se trate de una novedad, ni porque los autores del Nuevo Testamento y de otros textos cristianos clásicos las ignorasen. Sabían de ellas. Y tampoco se debe a que la Iglesia haya dejado de enseñarlo hoy; la católica, al menos, sigue haciéndolo. Aunque se nos olvide, la Iglesia lo recuerda, y sigue proclamando la buena nueva del misterio eucarístico.

Y aún dice más. Si todo esto es cierto —si Dios conduce la historia de la salvación desde el inicio, si Jesús fue de verdad el Mesías esperado, y si la Eucaristía es su cuerpo, sangre, alma y divinidad—, entonces podemos decir, con la Iglesia, que la Eucaristía es nada menos que «fuente y culmen de toda vida cristiana» (Lumen gentium 11). Es el misterio del Dios hecho hombre, del Verbo hecho carne, que se nos presenta, aquí y ahora, en su divinidad, pero también en su humanidad. En las palabras hermosas del himno eucarístico de santo Tomás de Aquino:

Te adoro con devoción[18], Dios escondido,

oculto verdaderamente bajo estas apariencias.

A Ti se somete mi corazón por completo,

y se rinde totalmente al contemplarte.

Al juzgar de Ti, se equivocan la vista, el tacto, el gusto;

pero basta el oído para creer con firmeza;

creo todo lo que ha dicho el Hijo de Dios:

nada es más verdadero que esta Palabra de verdad.

## 8.

## CAMINO DE EMAÚS

PODEMOS CONCLUIR ESTA TRAVESÍA, teniendo lo anterior en mente, con una pregunta final, nacida de la última clave para desentrañar el misterio de la Eucaristía: incluso si Jesús creía que estaba dando a los discípulos su cuerpo y sangre en la Última Cena, ¿cómo podría entregárselo a alguien más? Al fin y al cabo, aunque solo había doce presentes en el Cenáculo, él dijo que su sangre sería derramada «por muchos» (Mt 26, 28). ¿Cómo iban a participar esos «muchos» en la Eucaristía?

### *La esperanza judía en la resurrección*

La respuesta puede hallarse en las esperanzas de Jesús ante el futuro, más allá de la sombra amenazante de su muerte, inminente. Como los Evangelios aseguran repetidamente, Jesús no solo esperaba su crucifixión: también aguardaba ser resucitado de entre los muertos. Como muchos otros judíos[1] de la Antigüedad, creía en la resurrección corporal y, en distintas ocasiones, había enseñado esto a sus discípulos: «El Hijo del hombre será entregado en manos de los hombres; le matarán y a los tres días de haber muerto resucitará» (Mc 9, 31).

Como se ha visto en el capítulo 4, Jesús también relacionó, de un modo explícito, la Eucaristía con el misterio de su resurrección física. Cuando sus discípulos criticaban la idea de que les diese a comer su cuerpo y a beber su sangre, les respondió: «¿Y cuando veáis al Hijo del hombre subir adonde estaba antes?» (Jn 6, 62).

En otras palabras, para Jesús la Eucaristía suponía la participación en su muerte corporal en la cruz, pero también en su resurrección. Si podía dar su cuerpo y su sangre a «muchos», y no solo a los discípulos, era porque, como Hijo mesiánico del hombre, no solo sería ejecutado; también resucitaría y ascendería al lugar en

el que estaba antes, el paraíso. Desde su trono celestial podía entregarse en los altares de todo el mundo, dando a la humanidad su cuerpo y sangre crucificados y resucitados. Así se cumpliría la promesa hecha a sus discípulos, «para que comáis y bebáis a mi mesa en mi Reino» (Lc 22, 30).

Esta es, en mi opinión, la última pieza del rompecabezas, la llave definitiva para desentrañar los secretos de la Última Cena. Jesús enseñó que era preciso comer su carne y beber su sangre para tener vida eterna porque no consideraba esta al modo de los antiguos griegos. No era solo la inmortalidad del alma; Jesús, como judío del siglo I, veía la vida eterna como la inmortalidad del alma y como la resurrección del cuerpo. Por este motivo, los que iban a tener parte en esa vida debían recibirla del propio cuerpo de Cristo. Así lo dice en el sermón de Cafarnaúm: «En verdad, en verdad os digo: si no coméis la carne del Hijo del hombre, y no bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros. El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna, y yo le resucitaré el último día» (Jn 6, 53—54).

*Quédate con nosotros*

Después del discurso del pan de vida, no hay otro pasaje en el Evangelio que relacione mejor la Eucaristía con la resurrección corporal que el de la aparición ante los discípulos en el camino de Emaús.

La historia es bien conocida. Ocurrió «el primer día de la semana» (Lc 24, 1), el domingo posterior a la pasión y muerte de Jesús en la cruz, fuera de las murallas de Jerusalén. Lo cuenta Lucas en su último capítulo:

Aquel mismo día iban dos de ellos a un pueblo llamado Emaús, que distaba sesenta estadios de Jerusalén, y conversaban entre sí sobre todo lo que había pasado. Y sucedió que, mientras ellos conversaban y discutían, el mismo Jesús se acercó y siguió con ellos; pero sus ojos estaban retenidos para que no le conocieran. Él les dijo: «¿De qué discutís entre vosotros mientras vais andando?». Ellos se pararon con aire entristecido. Uno de ellos llamado Cleofás le respondió: «¿Eres tú el único residente en Jerusalén que no sabe las cosas que

estos días han pasado en ella?». Él les dijo: «¿Qué cosas?». Ellos le dijeron: «Lo de Jesús el Nazareno, que fue un profeta poderoso en obras y palabras delante de Dios y de todo el pueblo; cómo nuestros sumos sacerdotes y magistrados le condenaron a muerte y le crucificaron. Nosotros esperábamos que fuera él el que iba a librar a Israel; pero, con todas estas cosas, llevamos ya tres días desde que esto pasó. El caso es que algunas mujeres de las nuestras nos han sobresaltado, porque fueron de madrugada al sepulcro, y, al no hallar su cuerpo, vinieron diciendo que hasta habían visto una aparición de ángeles, que decían que él vivía. Fueron también algunos de los nuestros al sepulcro y lo hallaron tal como las mujeres habían dicho, pero a él no le vieron» (Lc 24, 13—24).

Fijémonos en dos hechos. Los lectores suelen pensar que los discípulos no se dieron cuenta de que era Jesús, pero esto resulta improbable, ya que apenas habían pasado tres días desde la última vez que lo vieron. ¿Habrían olvidado tan rápido el aspecto de su maestro? Y, además, no es eso lo que dice Lucas, sino que «sus ojos estaban retenidos para que no lo reconocieran». En su cuerpo resucitado, Jesús se aparece bajo la forma que desee. Puede ocultarse.

En segundo lugar, consideremos cómo era la fe de los discípulos. ¿Seguían creyendo en Jesús? Al parecer, no. Estaban tristes por lo que le había pasado, pero ni siquiera le llaman Mesías. Le han rebajado a un mero «profeta», tal vez poderoso en obras y palabras, pero solo un profeta. Según sus expectativas, el Mesías no debía morir en una cruz romana y, aunque habían oído rumores de su resurrección, no los creyeron. Ellos mismos lo dicen: «Esperábamos que fuera él el que iba a librar a Israel».

¿Cómo respondió Jesús a su falta de fe? ¿Qué hizo? Pues exactamente lo mismo que nosotros a lo largo de todo este libro: volver a las escrituras judías, y explicarles que ahí se encuentran las claves para desentrañar el misterio de su pasión, muerte y resurrección. «Y, empezando por Moisés y continuando por todos los profetas, les explicó lo que había sobre él en todas las escrituras» (Lc 24, 25—27).

Pero el encuentro no termina ahí. En realidad, es solo la preparación para lo que va a ocurrir después:

Al acercarse al pueblo a donde iban, él hizo ademán de seguir adelante. Pero ellos le forzaron diciéndole: «Quédate con nosotros, porque atardece y el día ya ha declinado». Y entró a quedarse con ellos. Y sucedió que, cuando se puso a la mesa con ellos, tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió y se lo iba dando. Entonces se les abrieron los ojos y le reconocieron, pero él desapareció de su lado. Se dijeron uno a otro: «¿No estaba ardiendo nuestro corazón dentro de nosotros cuando nos hablaba en el camino y nos explicaba las Escrituras?». Y, levantándose al momento, se volvieron a Jerusalén y encontraron reunidos a los Once y a los que estaban con ellos, que decían: «¡Es verdad! ¡El Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón!». Ellos, por su parte, contaron lo que había pasado en el camino y cómo le habían conocido en la fracción del pan (Lc 24, 28—35).

¿Qué significa este suceso tan misterioso? ¿Por qué los discípulos solo pudieron reconocer a Jesús después de que se sentase a la mesa con ellos y partiese el pan? ¿Y por qué, tan pronto como le vieron, desapareció de su vista?

La respuesta se encuentra en «la fracción del pan». Hasta que Jesús no se sentó con los discípulos y repitió sus acciones de la Última Cena, sus ojos estuvieron cerrados. Entonces tomó el pan, lo bendijo y lo partió —de nuevo, como había ocurrido en la Última Cena (Mt 26, 26)—, y ya lo reconocieron.

Jesús se da a conocer únicamente con la fracción del pan y, en ese momento, desaparece. ¿Por qué? Porque estaba señalándoles el único modo en el que lo verían a partir de entonces. Después de su ascensión a los cielos, ya no estaría entre ellos bajo el aspecto de un hombre. En adelante, con la excepción singular de la aparición a Pablo camino de Damasco, su presencia se encontraría bajo la apariencia del pan eucarístico. Por medio de esta escena milagrosa en el camino de Emaús, Jesús enseñaba a sus discípulos que la Eucaristía era su cuerpo muerto y resucitado, que ya no se sujetaba al tiempo, al espacio o a la apariencia. Jesús resucitado puede aparecerse cuando, donde, como y bajo el aspecto que desee. Puede esconderse, igual que en Emaús. Tras su resurrección y ascensión al cielo, el modo habitual de presentarse ante sus discípulos será bajo el velo de la Eucaristía, y no como hombre. Y así, los discípulos se marcharon alegres, por «cómo le habían conocido en la fracción del pan» (Lc 24, 35).

En el camino de Emaús, Jesús completó lo que había comenzado en la Última

Cena. Ese domingo fue la primera Eucaristía después de la resurrección, y Jesús fue el celebrante principal. Ese día comió y bebió con sus discípulos en la alegría del reino. Ese día les entregó su cuerpo y sangre crucificados y resucitados. Y, aunque tal vez ellos no se diesen cuenta entonces, también respondió a su súplica a las afueras de Emaús, cuando le habían dicho: «Quédate con nosotros» (Lc 24, 29). En la «fracción del pan», en cada Eucaristía, responde a su oración, y les dice —nos dice a cada uno de nosotros—: «Yo estoy con vosotros hasta el fin del mundo».

# AGRADECIMIENTOS

HACE MÁS DE CINCO AÑOS, mi buen amigo y colega Chris Baglow, hoy en el seminario de Notre Dame, en Nueva Orleans, me invitó a hablar sobre la Eucaristía frente a una audiencia de sacerdotes católicos. En esa época ya había estudiado bastante las prácticas y creencias de los judíos de la Antigüedad, pero no la Eucaristía. Estaba, como poco, intimidado. ¿Qué podría decirles yo, un laico, a más de un centenar de sacerdotes que habían dedicado sus vidas a la Eucaristía? Si no recuerdo mal, Chris me aconsejó lo siguiente: «No te preocupes. Háblales un poco de las raíces bíblicas de la Eucaristía». Fue un buen consejo, y de él surgió una conferencia titulada «Jesús y las raíces judías de la Eucaristía». Desde entonces, la he impartido innumerables veces, por todo Estados Unidos. En líneas generales, es la misma que esbocé hace años en la biblioteca de la abadía benedictina del seminario de San José en Covington —donde ahora escribo estas palabras—. Así que mi primera deuda de gratitud es con él: gracias, Chris, por tu sugerencia. Parece que ha funcionado.

También estoy en deuda con mucha otra gente: por encima de todo, con mis padres, por transmitirme la fe, por guiarme hasta mi Primera Comunión, y por no cejar en su empeño de llevarme a Misa; con mis amigos y compañeros de charla sobre los estudios bíblicos, especialmente con Michael Barber, con quien he mantenido decenas de conversaciones acerca de mis estudios en esta área; con mis numerosos estudiantes en Nuestra Señora de la Santa Cruz y el seminario de Notre Dame, que han soportado mis interminables clases sobre la Eucaristía, año tras año; con Brian Butler, el primero que me propuso convertir la conferencia en un libro que tal vez podría interesar a alguien; y con todos aquellos cuyas oraciones y apoyo me han ayudado durante cinco intensos años de trabajos distintos, hogares diversos y cuatro hijos más.

También quiero dar las gracias de una forma especial a Gary Jansen, de Doubleday, por entusiasmarse con este proyecto y por su excelente labor editorial, y a mi buen amigo Scott Hahn, por ponerme en contacto con Gary y por acceder a escribir el prólogo. Tengo una gran deuda con ambos.

Por último, y no menos importante, le debo todo lo bueno que tenga este libro a la paciencia, el amor y el respaldo de mi bellísima esposa, Elizabeth, y al de

nuestros hijos: Morgen, Aidan, Hannah, Marybeth y el bebé Pitre (¡aún no nacido y, por lo tanto, sin nombre!). Elizabeth —mucho mejor escritora que yo, por cierto—, fue la primera que leyó el borrador del manuscrito. Sin sus consejos y su respaldo, este libro sería peor; sin su fidelidad y compañía, yo sería peor. A ella se lo dedico. Que nuestra familia se vuelva a reunir un día en esa tierra prometida del cielo, donde el nuevo maná nunca cesará, y donde ya no veremos a Aquel que es el verdadero pan de vida a través de un espejo, como en oscuridad, sino como Él es, cara a cara.

# NOTAS

## INTRODUCCIÓN

[1] Véase Catecismo de la Iglesia Católica, Asociación de Editores del Catecismo, Madrid, 1997, n. 1373—78.

[2] Véase, por ejemplo, Peter Kreeft y Ronald K. Tacelli, S.J., Handbook of Catholic Apologetics: Reasoned Answers to Questions of Faith (San Francisco, Ignatius, 2009) [Manual de apologética, Editorial Universidad Francisco de Vitoria, Madrid, 2021]; Scott Hahn, Reasons to Believe: How to Understand, Explain, and Defend the Catholic Faith (Nueva York, Doubleday, 2007) [La fe es razonable. Cómo comprender, explicar y defender la fe católica, Rialp, Madrid, 2008]; Karl Keating, Catholicism and Fundamentalism (San Francisco, Ignatius, 1988).

[3] Amy—Jill Levine, The Misunderstood Jew (San Francisco, HarperCollins, 2006), 20—21.

[4] Papa Benedicto XVI, Jesus, the Apostles, and the Early Church: General Audiences 15 March 2006—14 February 2007 (San Francisco, Ignatius, 2007) [Los apóstoles y los primeros discípulos de Cristo, Espasa, 2009].

## 1. EL MISTERIO DE LA ÚLTIMA CENA

[1] En los últimos años, este escaso énfasis en la identidad judía de Jesús en las obras de cristología parece haber cambiado. Por ejemplo, en la segunda edición revisada de su popular libro de 1995, Gerald O'Collins añade un nuevo capítulo sobre la «Matriz judía» de la vida de Jesús. Véase Gerald O'Collins, Christology: A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus, second edition (Oxford, Oxford University Press, 2009), 21—43. [Jesús resucitado:

estudio histórico, fundamental y sistemático, Herder, 1988]

[2] En el último siglo, aproximadamente, multitud de libros académicos se han centrado en Jesús y su contexto judío. Entre los católicos, véase Joseph Ratzinger (Papa BenedictoXVI), Jesus of Nazareth (Nueva York, Doubleday, 2007); [Jesús de Nazaret, La Esfera de los Libros, 2007]; Brant Pitre, Jesus, the Tribulation, and the End of the Exile: Restoration Eschatology and the Origin of the Atonement (WUNT 2.204; Tubinga, Alemania, Mohr Siebeck; Grand Rapids, Baker Academic, 2005); John P. Meier, A Marginal Jew, 4 volúmenes, (Nueva York, Doubleday, 1991, 1994, 2001, 2009) [Un judío marginal: nueva visión del Jesús histórico, Verbo Divino, 5 v., s/f]; y Ben F. Meyer, The Aims of Jesus (Londres, SCM Press, 1977). Entre los protestantes, véase N. T. Wright, Jesus and the Victory of God (Minneapolis, Fortress, 1996); Craig A. Evans, Jesus and His Contemporaries: Comparative Studies (Leiden, Países Bajos: E. J. Brill, 1995); E. P. Sanders, Jesus and Judaism (Philadelphia, Fortress, 1985) [Jesús y el judaísmo, Trotta, 2020]; y Joachim Jeremias, New Testament Theology: the Proclamation of Jesus, trad. John Bowden (Londres, SCM Press, 1971) [Teología del Nuevo Testamento. La predicación de Jesús, Sígueme, 2001]. Entre los académicos judíos, véase David Flusser (con R. Steven Notley), The Sage from Galilee: Rediscovering Jesus' Genius (Grand Rapids, Eerdmans, 2007); Jill Levine, The Misunderstood Jew; Geza Vermes, Jesus the Jew (Minneapolis, Fortress, 1973) [Jesús el Judío, Métodos Vivientes, 1979]; Joseph Klausner, Jesus of Nazareth: His Life, Times, and Teaching, trad. Herbert Danby (Nueva York, Macmillan, 1925) [Jesús de Nazaret: su vida, su época, sus enseñanzas, Paidós Ibérica, 1991].

[3] En este estudio trataré los cuatro Evangelios como una fuente histórica fiable acerca de los hechos y palabras de Jesús, siguiendo la visión tradicional cristiana sobre su fiabilidad, así como la doctrina oficial de la Iglesia, promulgada en 1965 en el Concilio Vaticano II. Después de reafirmar el «origen apostólico» de los Evangelios de Mateos, Marcos, Lucas y Juan, el Vaticano II dice que «La Santa Madre Iglesia firme y constantemente ha creído y cree que los cuatro referidos Evangelios, cuya historicidad afirma sin vacilar, comunican fielmente lo que Jesús Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente para la salvación de ellos, hasta el día que fue levantado al cielo» (Constitución dogmática sobre la Revelación divina, Dei verbum, 19). Véase Austin Flannery, O.P., Vatican Council II: Volume 1: The Conciliar and Postconciliar Documents, ed. rev. (Northport, N.Y., Costello, 1996 [Documentos concilares, Mensajero, 1980]). Este libro se dirige a una audiencia amplia, por lo que no entraré en los

debates académicos sobre la autenticidad de diversos pasajes evangélicos, aunque seguiré los principios que ejemplifica el reciente libro de Benedicto XVI, Jesús de Nazaret. Con su habitual agudeza, resume así su enfoque: «Confío en los Evangelios» (p. XXI). Como Benedicto, trataré de mostrar que «el Jesús de los Evangelios es el Jesús real, "histórico", en el sentido estricto de la palabra. Estoy convencido, y espero que el lector lo acabe estando, de que ese personaje es mucho más lógico y, hablando históricamente, mucho más inteligible, que las reconstrucciones que se nos han ofrecido en las últimas décadas. Creo que ese Jesús —el Jesús de los Evangelios— es un personaje históricamente verosímil y convincente» (p. XXII).

[4] v.g. Matthew Levering, Sacrifice and Community: Jewish Offering and Christian Eucharist (Oxford, Blackwell, 2005); James T. O'Connor, The Hidden Manna: A Theology of the Eucharist (San Francisco, Ignatius, 2005); Roch Kereszty, Wedding Feast of the Lamb: Eucharistic Theology from a Biblical, Historical, and Systematic Perspective (Chicago, Hillenbrand, 2004); Thomas Nash, Worthy Is the Lamb:The Biblical Roots of the Mass (San Francisco, Ignatius, 2004); Louis Bouyer, Eucharist: Theology and Spirituality of the Eucharistic Prayer (Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1968).

[5] Véase John E. Hartley, Leviticus, 2 volúmenes (Word Biblical Commentary 4, Dallas, Word Books, 1992), 273—77.

[6] Desde luego, se acusa varias veces a Jesús de atacar las tradiciones de los fariseos, como en la discusión acerca de los discípulos que recogen espigas en sabbat (Mt 12, 1—8). Sin embargo, no hay pruebas de que violase deliberadamente la Ley de Moisés, y sí pruebas abundantes de que la respetó durante toda su vida. Como dice en el sermón de la montaña, «No penséis que he venido a abolir la Ley y los Profetas. No he venido a abolir, sino a dar cumplimiento» (Mt 5, 17). Véase, E. P. Sanders, Jewish Law from Jesus to the Mishnah: Five Studies (Londres, SCM Press; Philadelphia, Trinity Press International, 1990), 1—90.

[7] Geza Vermes, The Religion of Jesus the Jew (Minneapolis, Fortress, 1993), 16.

[8] Sigo la llamada Revised Standard Version (RSV), con adaptaciones [en castellano se cita según La Biblia de Jerusalén, Descleé de Brouwer].

[9] Véase Craig A. Evans, Ancient Texts for New Testament Studies: A Guide to Background Literature (Peabody, Massachusets, Hendrickson, 2005), 173—255; Lawrence H. Schiffman, From Text to Tradition: A History of Second Temple Judaism (Nueva Jersey, KTAV, 1991), 177—200, 220—239; James VanderKam y Peter Flint, The Meaning of the Dead Sea Scrolls (Minneapolis, Fortres, 2002); H. L. Strack y Günter Stemberger, Introduction to the Talmud and Midrash, ed. y trad. Markus Bockmuehl (Minneapolis, Fortress, 1996) [Introducción a la literatura talmúdica y midrásica, Asociación Bíblica Española, 2018].

[10] Pueden encontrarse ejemplos del uso de la literatura rabínica en el estudio de Jesús en Levine, The Misunderstood Jew; Craig A. Evans, Jesus and His Contemporaries: Comparative Studies (Leiden, Países Bajos, Brill, 2001); Sanders, Jewish Law from Jesus to the Mishnah; Vermes, Jesus the Jew. Véase también Herbert W. Basser, "The Gospels and Rabbinic Literature", en The Missing Jesus: Rabbinic Judaism and the New Testament, ed. Bruce Chilton, Craig A. Evans, y Jacob Neusner (Leiden, Países Bajos, Brill, 2002), 77—99.

## 2. ¿QUÉ ESPERABA EL PUEBLO JUDÍO?

[1] Véase Martin Hengel, The Zealots (Edimburgo, T. & T. Clark, 1961).

[2] Una visión amplia de las esperanzas más corrientes entre los judíos, en E. P. Sanders, Judaism: Practice & Belief 63 BCE— 66CE (Londres, SCM Press; Philadelphia, Trinity Press International, 1992), 279—303; David E. Aune, Apocalypticism, Prophecy, and Magic in Early Christianity (WUNT 199; Tubinga, Alemania, Mohr Siebeck, 2006), 13—38.

[3] A no ser que se indique lo contrario, todas las traducciones de las seudoepigrafía judía proceden de James H. Charlesworth, ed., The Old Testament Pseudepigrapha, 2 volúmenes; (Anchor Bible Reference Library, Nueva York, Doubleday, 1983, 1985), y las de los Manuscritos del Mar Muerto de Florentino García Martínez y Eibert J. C. Tigchelaar, The Dead Sea Scrolls Study Edition, 2 volúmenes (Grand Rapids, Eerdmans, 2000). Las traducciones del Nuevo Testamento corresponden a la Revised Standard Version, Catholic Edition (en adelante, RSV). Si no se dice lo contrario, las traducciones del Midras Rabá, de H. Friedman y M. Simon, Midrash Rabbah (10 vol..; repr.;

Londres, Soncino, 1992).

[4] Sobre el debate acerca del nuevo éxodo, véase, por ejemplo, David W. Pao, Acts and the Isaianic New Exodus (Grand Rapids, Baker Academic, 2000); Rikki E. Watts, Isaiah's New Exodus in Mark (Grand Rapids, Baker Academic, 2000); Dale C. Allison, Jr., The New Moses: A Matthean Typology (Minneapolis, Fortress, 1993); Jean Danielou, S.J., From Shadows to Reality: Studies in the Biblical Typology of the Fathers (Westminster, Maryland, Newman, 1960), 153—228.

[5] Hay dos personajes que se atribuyen el título de rabino Berequías, uno del siglo III y otro del IV d. C. Véase Jacob Neusner, Dictionary of Ancient Rabbis: Selections from the Jewish Encyclopaedia (Peabody, Mass., Hendrickson, 2003), 100—102.

[6] Traducción adaptada de la edición de Soncino del Eclesiastés Rabá, que de un modo harto improbable traduce «maizal» en el Salmo 72, 16. Citado en Allison, The New Moses, 85.

[7] Es difícil identificar al rabino Ezequías. Véase Neusner, Dictionary of Ancient Rabbis, 192. La cita, en Eclesiastés Rabá 2, 1, 1, adaptada. Compárese con el Cantar de los Cantares Rabá 1, 2—4.

[8] Traducción del Talmud de Soncino (adaptada). Una traducción similar en Joseph Klausner, The Messianic Idea in Israel, trad. W. F. Stinesspring (Londres, George Allen and Unwin, 1956), 412.

[9] Klausner, The Messianic Idea in Israel, 412.

[10] Un estudio excelente de la esperanza judía en un nuevo templo, en G. K. Beale, The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God (New Studies in Biblical Theology 17, Downers Grove, Ill, InterVarsity, 2004); T. Desmond Alexander y Simon Gathercole, eds., Heaven on Earth: The Temple in Biblical Theology (Waynesboro, Georgia, EEUU., PaterNoster, 2004); Yves Congar, O.P., The Mystery of the Temple (Westminster, Md., Newman, 1962).

[11] Véase Craig R. Koester, "Tabernacle", en Eerdmans Dictionary of the Bible, ed. David Noel Freedman (Grand Rapids, Eerdmans, 2000), 1269—70. Un estudio más extenso, en Craig R. Koester, The Dwelling of God (Catholic

Biblical Quarterly Monograph Series 22; Washington, D.C., Catholic Biblical Association, 1989).

[12] Como explica N. T. Wright, «el templo era el punto central de cualquier aspecto de la vida nacional judía… Su importancia, a todos los niveles, es incomparable». N. T. Wright, The New Testament and the People of God (Minneapolis, Fortress, 1992), 224.

[13] Sanders, Jesus and Judaism, 77—90, bibliografía.

[14] Aunque la fórmula actual de esta oración parece remontarse a una época posterior a la de Jesús, hay pruebas de que «los cimientos que subyacen a esta plegaria» se remontan al siglo I o incluso antes (cfr Misná Berajot 4, 3; Tanith 2, 2; Hechos 3, 1). Véase Emil Schürer, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ, 3 volúmenes, eds. Geza Vermes, Fergus Millar, Matthew Black y Martin Goodman (Edimburgo, T. & T. Clark, 1973—87), 2:455—63 (cita pp. 455—56). [Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús, Cristiandad, 1985]

[15] Véase Peter Richardson, Herod: King of the Jews and Friend of the Romans (Minneapolis, Fortress, 1999); Ehud Netzer, The Architecture of Herod, the Great Builder (Grand Rapids, Baker Academic, 2008).

[16] Véase W. D. Davies, The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine (Berkeley, University of California Press, 1974); Karen J. Wenell, Jesus and Land: Sacred and Social Space in Second Temple Judaism (Londres, T. & T. Clark, 2007).

[17] Sobre la reunión de las tribus perdidas, véase Pitre, Jesus, the Tribulation, and the End of the Exile, 31—40; Paula Fredriksen, Jesus of Nazareth, King of the Jews (Nueva York, Random House, 1999), 98; Dale C. Allison, Jr., Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet (Philadelphia, Fortress, 1998), 101—102,

[18] Ezequiel 20:36, 41—42, y Davies, The Gospel and the Land, 39

[19] Dicho esto, he de subrayar que no sostengo que todos los judíos viesen el futuro del mismo modo. Como explica W. D. Davies, «no existía una doctrina sobre la tierra, definida y normativa, sino, como era habitual en el judaísmo, una multitud de ideas y expectativas, sostenidas de un modo diverso y asistemático». No obstante, «no cabe aceptar la idea de que toda la visión escatológica judía

fuese terrenal, porque hay abundantes fuentes que anticipan un orden trascendente o cambios sobrenaturales «en el fin de los tiempos» (Davies, The Gospel and the Land, 157).

[20] Una introducción al Testamento de Job, en R. P. Spitter, “Testament of Job”, en James H. Charlesworth, Old Testament Pseudepigrapha, 2 volúmenes (Anchor Bible Reference Library, Nueva York, Doubleday, 1983, 1985), 1:829—37.

[21] Véase Davies, The Gospel and the Land, 123.

[22] Salvo indicación distinta, todas las traducciones de la Misná proceden de Herbert Danby, The Mishnah (Oxford, Oxford University Press, 1933), 397. [En castellano, de la obra citada, de Carlos del Valle, ed., Sígueme, Salamanca, 1997].

[23] El texto completo dice: «Nuestros rabinos enseñan que las diez tribus no tendrán parte en el mundo venidero, como está escrito: “Yahvé los ha arrancado de su suelo con ira, furor y gran indignación, y los ha arrojado a otro país donde hoy están” (Dt 29, 27). «Yavhé los ha arrancado de su suelo» se refiere a este mundo, «y los ha arrojado a otro país» al «mundo venidero», según el rabino Aquiba. El rabí Simeón ben Judá dijo que «si actúan como hasta ahora, no regresarán, de lo contrario, regresarán». El rabino dijo que «entrarán en el mundo futuro, como está escrito, “Aquel día se tocará un cuerno grande, y vendrán los perdidos por tierra de Asur y los dispersos por tierra de Egipto, y adorarán a Yahvé en el monte santo de Jerusalén” (Is 27, 13)» (Talmud de Babilonia, Sanedrín 110b).

[24] Ambas traducciones son de la edición de Josefo de la Loeb Classical Library.

[25] Véase Craig S. Keener, The Historical Jesus of the Gospels (Grand Rapids, Eerdmans, 2009), 239—41; Rebecca Gray, Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine: The Evidence from Josephus (Nueva York, Oxford University Press, 1993).

[26] Keener, The Historical Jesus of the Gospels, 238—244; Pitre, Jesus, the Tribulation, and the End of the Exile, 137—59, 447—51, 486—91; Dale C. Allison, Jr., “Q’s New Exodus and the Historical Jesus”, en The Sayings Source Q and the Historical Jesus, ed. A. Lindemann (Lovaina, Bélgica: Universidad de

Lovaina, 2001), 295—428. Véase también Brant Pitre, “The Lord’s Prayer and the New Exodus”, Letter & Spirit 2 (2006): 69—96.

[27] Keener, The Historical Jesus of the Gospels, 240; Ben Witherington, The Christology of Jesus (Minneapolis, Fortress, 1991), 171.

[28] Sobre las acciones y la autoidentificación mesiánica de Jesús, véase Michael F. Bird, Are You the One Who Is to Come? The Historical Jesus and the Messianic Question (Grand Rapids, Baker Academic, 2009); Keener, The Historical Jesus of the Gospels, 256—82; Joseph Ratzinger (Papa Benedicto XVI), Jesus of Nazareth, 319—55; Wright, Jesus and the Victory of God, 477—539.

[29] Véase Walter Bauer, et al., A Greek- English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, 2ª ed. (Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1979), 276.

## 3. LA NUEVA PASCUA

[1] Un estudio sobre la Pascua judía, en Barry D. Smith, Jesus’ Last Passover Meal (Lewiston, N.Y., Edwin Mellen Press, 1993); Sanders, Judaism, 132—38; B. M. Bokser, The Origins of the Seder (Berkeley, University of California Press, 1984); J. B. Segal, The Hebrew Passover From the Earliest Times to A.D. 70 (Londros, Oxford University Press, 1963); Roland de Vaux, Ancient Israel: Its Life and Institutions (Grand Rapids, Eerdmans, 1997), 484—92. [Historia antigua de Israel, Cristiandad, 1975]

[2] Véase Brant Pitre, “Jesus, the New Temple, and the New Priesthood”, Letter & Spirit 4 (2008): 47—83.

[3] Véase Scott W. Hahn, Kinship by Covenant: A Canonical Approach to the Fulfillment of God’s Saving Promises (Anchor Yale Bible Reference Library, New Haven, Yale University Press, 2009), 139—42, 279, 299—300.

[4] Véase Francis Brown, S. R. Driver, y Charles A. Briggs, The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon (Peabody, Mass., Hendrickson, 1996

[original 1906]), 706.

[5] Véase John L. McKenzie, S.J., Dictionary of the Bible (Nueva York, Touchstone, 1965), 381, cita de Lv 14, 4—6; Nm 19, 18, Sl 51, 9 y Hb 9, 19.

[6] Véase Hartmut Gese, Essays on Biblical Theology, trad. Keith Crim (Minneapolis, Augsburg, 1981), 117—40.

[7] Un estudio más antiguo, pero excelente, en A. Z. Idelsohn, Jewish Liturgy and Its Development (Nueva York, Henry Holt, 1932), 173—187.

[8] Josefo, Vida, 1: «Mi familia no es de origen plebeyo, y sus ancestros descienden de sacerdotes». A no ser que se indique lo contrario, las traducciones de Josefo, en adelante, están tomadas de la edición Loeb Classical Library, Josephus, Works, ed. y trad. H. St. J. Thackeray (vols. 1—5), Ralph Marcus (vols. 5—8), y Louis Feldman (vols. 9—10) (Londres y Cambridge, Harvard University Press, 1926—1965).

[9] Traducción de William Whiston, The Works of Josephus: Complete and Unabridged (Peabody, Mass., Hendrickson, 1987), 465.

[10] Véase George Foot Moore, Judaism in the First Centuries of the Christian Era, 3 volúmenes (Cambridge, Harvard University Press, 1927), 40; Sanders, Judaism, 133.

[11] Uso de rabí, véase Mt 23, 7—8; 26; 25, 49; Mc 9, 5; Jn 1, 38; 49, 3; 2, 36; 4, 31; 6, 25, etc. Las sinagogas aparecen por doquier en el Nuevo Testamento. Véase Mt 4, 23; Mc 1, 39; Lc 4, 16; 7, 5; Jn 6, 59; Lee I. Levine, "'Common Judaism': The Contribution of the Ancient Synagogue", en Common Judaism: Explorations in Second Temple Judaism, ed. Wayne O. McCready y Adele Reinhartz (Minneapolis, Fortress, 2008), 27—46.

[12] Joseph Tabory, "The Crucifixion of the Paschal Lamb", Jewish Quarterly Review 86:3—4 (1996): 395—406.

[13] Tabory, "The Crucifixion of the Paschal Lamb", 395.

[14] Traducción de Alexander Roberts y James Donaldson, The Ante—Nicene Fathers, 10 volúmenes (Peabody, Mass., Hendrickson, 1994), 1:215.

[15] «Es cierto… que el Seder de Pascua, desde sus comienzos, estuvo imbuido de un aire de recuerdo, que no suponía revisar con desapego unos eventos pretéritos, sino revivirlos (véase, v. gr. Ex 12, 14; 13; 3, 9; Dt 16, 3; Jubileos 49, 7; Josefo, Ant 2.317). Joel Marcus, The Gospel According to Mark (Anchor Yale Bible, Nueva York, Doubleday, 2009) [Evangelio según San Marcos, 2 v., Sígueme, 2005].

[16] Traducción de Danby, The Mishnah, 151 (adaptada).

[17] Ediciones posteriores de la Misná añaden: «no solo a nuestros antepasados, sino a nosotros también nos redimió con ellos» (Misná Pes 10, 5), citado en Idelsohn, Jewish Liturgy and Its Development, 183.

[18] He tomado esta idea de Joachim Jeremias, The Eucharistic Words of Jesus, trad. Norman Perrin (Londres, SCM Press, 1966), 206—207 [La Última Cena, Cristiandad, 2006]. Respecto al rabí Josué ben Ananías, véase Neusner, Dictionary of the Ancient Rabbis, 259—64.

[19] Citado en Jeremias, The Eucharistic Words of Jesus, 206.

[20] Jeremias, The Eucharistic Words of Jesus, 206—207.

[21] Debo apuntar que muchos investigadores modernos dudan de que la Última Cena se correspondiese con una comida pascual, a pesar del testimonio explícito de Mateos, Marcos y Lucas. Esta duda tiene su origen principal en la aparente contradicción cronológica entre el Evangelio de Juan y los sinópticos. Sobre este problema, vid. Jeremias, The Eucharistic Words of Jesus, 15—88. En un estudio monográfico más extenso, aún en preparación, sobre Jesús y la Última Cena (Grand Rapids, Eerdmans, s. f.), defiendo que esta contradicción aparente se basa en una interpretación errónea de la palabra Pascua en el Evangelio de Juan, cuando los cuatro Evangelios identifican la Última Cena con esa celebración. Véase, en este sentido, Craig L. Blomberg, The Historical Reliability of John's Gospel: Issues & Commentary (Downers Grove, Ill., InterVarsity, 2001), 193—94, 238—39, 246—47; Barry D. Smith, "The Chronology of the Last Supper", Westminster Theological Journal 53 (1991): 29—45; C. C. Torrey, "The Date of the Crucifixion According to the Fourth Gospel", Journal of Biblical Literature 50 (1931): 227—41; idem, "In the Fourth Gospel the Last Supper Was a Passover Meal", Jewish Quarterly Review 42 (1951—52): 237—50; Cornelius a Lapide, S.J., Commentary on the Four Gospels, 4 volúmenes (Fitzwilliam, N.H.,

Loreto, 2008 [orig. ca. 1637]), 2:522—26; 4:512—513; Tomás de Aquino, Summa Theologica, III, Q. 46, Art. 9.

[22] Por su parte, Joachim Jeremias encuentra catorce paralelismos entre la Última Cena y la Pascua judía, en The Eucharistic Words of Jesus, 41—62, de los que aquí cito algunos.

[23] Véase Jeremias, The Eucharistic Words of Jesus, 42—43, cita de Dt 16, 7, Jub 49, 16—21; M. Pes. 5, 10; 7, 12; 10, 1; t. Pes. 6, 11, etc.

[24] En el Seder judío moderno, del cordero solo se come la pierna (en hebreo, z'roah), en recuerdo del que se ofrecía en el templo. Véase Cecil Roth, ed., The Haggadah (Londres, Soncino, 1934).

[25] Jeremias, The Eucharistic Words of Jesus, 224.

[26] Traducción del autor.

## 4. EL MANÁ DEL MESÍAS

[1] Sobre el maná, véase Bruce J. Malina, The Palestinian Manna Tradition (Leiden, Países Bajos, 1968); R. Meyer, "manna", en Gerhard Kittel, ed., Theological Dictionary of the New Testament, 10 volúmenes (Grand Rapids, Eerdmans, 1967), 4:462—66.

[2] Véase McKenzie, Dictionary of the Bible, 541.

[3] Incluso Josefo, que relaciona el maná con una sustancia natural que podía verse en su época en «toda la región» de la península Arábiga, reconoce que la imposibilidad de recoger más de un omer, además de su putrefacción diaria, eran un signo de que ese alimento era «divino y milagroso» (Antigüedades 3, 30).

[4] Véase H. St. J. Thackeray, Josephus: Jewish Antiquities Books 1—3 (Loeb Classical Library; Cambridge y Londres, Harvard University Press, 1930), 335 nota b.

[5] Un resumen extraordinario en Meyer, “manna”, 4:426—66. Véase también Cecil Roth, “Manna”, en Encyclopedia Judaica, 16 volúmenes (Jerusalén, Keter, 1971), 11: 884—885.

[6] Véase Talmud de Babilonia, Pesajim 54a.

[7] Traducción de Martin McNamara, M.S.C., Robert Hayward y Michael Maher, M.S.C., Targum Neofiti 1: Exodus and Targum Pseudo—Jonathan: Exodus (Collegeville, Minn., Liturgical Press, 1994), 207—208.

[8] Véase, p. ej., Christopher Rowland, The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity (Nueva York, Crossroad, 1982), 78—94.

[9] He adaptado la traducción levemente para eliminar los juegos de palabras hebreos, que aquí serían de poca utilidad.

[10] Véase las notas del Talmud de Soncino, Jaguigá 12b.

[11] Véase Éxodo Rabá 25, 3 (p. 303) sobre la renovación del maná de Dios en el «milenio».

[12] Ejemplos de Raymond Brown, The Gospel According to John (Anchor Bible 29—29ª, Nueva York, Doubleday, 1966), 1:265—66 [San Juan, parte de Obra completa, Sígueme, 1979]; y C. H. Dodd, The Interpretation of the Fourth Gospel (Cambridge, Cambridge University Press, 1953), 83—84, n2, 335. Véase también Craig S. Keener, The Gospel of John (Peabody, Mass., Hendrickson, 2003), 1:682.

[13] Una introducción, en A. F. J. Klijn, “2 (Syriac Apocalypse of) Baruch”, en Charlesworth, The Old Testament Pseudepigrapha, 1:615—620.

[14] Dodd, The Interpretation of the Fourth Gospel, 335.

[15] Compárese con Lc 11, 2—4, una versión más breve, en la que también aparece esa petición.

[16] Véase Pitre, “The Lord’s Prayer and the New Exodus”, 69—96.

[17] Los expertos han propuesto diversas hipótesis acerca de la expresión

aramea (o hebrea) original. Véase Meier, A Marginal Jew, 2:291—94. El problema de estas especulaciones no está solo en la ausencia de pruebas manuscritas, sino en las limitaciones de nuestro conocimiento del arameo y el hebreo tal y como se hablaba en tiempos de Jesús, que hacen casi imposible descifrar lo que pudo decir Jesús, o no, en su lengua materna.

[18] Véase Walter Bauer, William F. Arndt, F. Wilbur Gingrich y Frederick Danker, A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, 2ª ed. (Chicago y Londres: University of Chicago Press, 1979), 296—97; Werner Foerster, "epiousios" en Gerhard Kittel, ed., Theological Dictionary of the New Testament, 10 volúmenes (Grand Rapids, Eerdmans, 1967), 2:590—99.

[19] Véase, por ejemplo, Juan Crisóstomo, Evangelio de san Mateo, Homilía 19, 5, citada en Manlio Simonetti, Matthew 1—13, 2 volúmenes (Ancient Christian Commentary on Scripture; Downers Grove, Ill., InterVarsity, 2001), 1:135—36; [Homilías sobre San Mateo, Obras completas, v. 1, Biblioteca de Autores Cristianos, 2007] Efrén el Sirio, Comentario sobre el Diatesaron, 6.16a, citado en Arthur A. Just, Jr., Luke (Ancient Christian Commentary on Scripture; Downers Grove, Ill., InterVarsity, 2003), 187 [Evangelio según San Lucas, Ciudad Nueva, 2006].

[20] En latín, Panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie.

[21] San Jerónimo, Comentario sobre Mateo, 1.6.11, citado en Simonetti, Matthew 1—13, 135 [Mateo 1—13, Ciudad Nueva, 2016].

[22] Cipriano, Tratados, 4.18; citado en Simonetti, Matthew, 135; véase también Roberts y Donaldson, Ante—Nicene Fathers, 5:452, y Juan Casiano, Colación 9.21, citado en Just, Luke, 187; Cirilo de Jerusalén, Catequesis mistagógicas, 23.15, en Philip Schaff y Henry Wace, Nicene and Post—Nicene Fathers: segunda serie, 14 volúmenes (Peabody, Mass., Hendrickson, 1994), 7:155 [Cipriano, Tratados. Cartas, Biblioteca de Autores Cristianos, 1964; Juan Casiano, Colaciones, 2 v., Rialp, 2019; Cirilo de Jerusalén, Catequesis mistagógicas, Desclée de Brower, 2008].

[23] N. T. Wright, "The Lord's Prayer as a Paradigm for Christian Prayer", en Into God's Presence: Prayer in the New Testament, ed. Richard N. Longenecker (Grand Rapids, Eerdmans, 2001), 132—54 (143).

[24] Párrafo adaptado de Pitre, “The Lord’s Prayer and the New Exodus”, 87.

[25] Traducción de la RSVCE, adaptada. Véase Brown, The Gospel According to John, 282—83.

[26] Véase Rudolf Schnackenburg, The Gospel According to St. John: Volúmen 2 (Nueva York, Crossroad, 1990), 56—78 [El Evangelio según San Juan, v. 2., Herder, 1980].

[27] Véase Jeremias, The Eucharistic Words of Jesus, 108.

[28] Por ejemplo, el intento poco convincente de disociar Juan 6 de la Última Cena en el libro, por otra parte, excelente, de Craig Blomberg The Historical Reliability of John’s Gospel (Downers Grove, Ill., InterVarsity, 2001), 126—27.

[29] Sobre la tipología bíblica, véase Danielou, From Shadows to Reality; Leonhard Goppelt, Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New, trad. Donald Madvig (Grand Rapids, Eerdmans, 1982).

[30] Cfr. Mc 4, 1—20.

[31] «Eso es precisamente lo que no debemos decir. Un hombre que fue meramente un hombre y que dijo las cosas que dijo Jesús no sería un gran maestro moral. Sería un lunático —en el mismo nivel del hombre que dice ser un huevo escalfado— o si no sería el mismísimo demonio. Tenéis que escoger. O ese hombre era, y es, el Hijo de Dios, o era un loco o algo mucho peor. Pero no salgamos ahora con insensateces paternalistas acerca de que fue un gran maestro moral. Él no nos dejó abierta esa posibilidad. No quiso hacerlo» C. S. Lewis, Mere Christianity, (Londres, Collins, Nueva York, Macmillan, 1955), 52 [trad. Erwin Soto] [Mero cristianismo, Rialp, 1995].

[32] Sobre la identidad divina de Jesús, véase Ratzinger, Jesus of Nazareth, 319—355; Dean L. Overman, A Case for the Divinity of Jesus: Examining the Earliest Evidence (Nueva York, Rowman & Littlefi eld, 2010); Beverly Roberts Gaventa y Richard B. Hays, eds., Seeking the Identity of Jesus: A Pilgrimage (Grand Rapids, Eerdmans, 2008); y Richard Bauckham, Jesus and the God of Israel (Grand Rapids, Eerdmans, 2008). En mi opinión, Hilarin Felder, O.F.M. Cap., Christ and the Critics, 2 volúmenes, trad. John L. Stoddard (Londres, Burns Oates and Washbourne, 1924), aunque algo desfasado, y caído en el olvido, sigue siendo el análisis moderno más brillante y exhaustivo de las

pruebas bíblicas de la autocomprensión divina de Jesús.

[33] Brown, The Gospel of John, 1:303.

[34] Las palabras exactas de Zuinglio son estas: «No deseo que a nadie incomode este examen minucioso de las palabras, porque no me baso en ellas, sino en una sola expresión: «La carne de nada sirve» (Jn 6, 63). Esta expresión basta para demostrar que, en este pasaje, «es» se emplea en el sentido de «significa» o «es un símbolo», incluso si el discurso no contiene nada por el que pueda deducirse ese significado… Confío en haber refutado esa idea absurda de la carne corporal». Ulrich Zwingli, Commentary on True and False Religion, ed. S. M. Jackson (Durham, Labyrinth Press, 1981), 231 y 216, citado en O'Connor, The Hidden Manna, 144. Como se ve, Zuinglio no está interesado en «examinar minucisoamente» el contexto real de las palabras de Jesús. No se habla del sermón en su conjunto, y desde luego no se menciona la Eucaristía como el nuevo maná. Saca totalmente de contexto un versículo —Juan 6, 63— y lo utiliza para afirmar que, por sí mismo, probaría sin lugar a dudas que Jesús dijo que la Eucaristía es solo un «símbolo» de su cuerpo, en un ejemplo clásico de un texto, sacado de contexto, utilizado como pretexto.

[35] Véase el artículo sobre el «espíritu» (pneuma) en Bauer et al., A Greek—English Lexicon of the New Testament, 674—78. Hay que señalar que Jesús no dice que sus palabras son «espirituales» (pneumatikos), y ni siquera esta palabra se define como «metafórica».

[36] San Juan Crisóstomo lo señaló hace mucho tiempo. «Y era carnal el dudar acerca de cómo podría darnos a comer su carne. ¿Qué, no es verdadera carne? Sí, en verdad, y por esto dice: "La carne nada aprovecha", no refiriéndose a su carne, sino a aquellos que entendían en sentido carnal lo que El les decía». Citado en Santo Tomás de Aquino, Catena Aurea, IV—I; San Juan (Londres, John Henry Parker, 1842). Agustín también abordó este asnto en su Tratado sobre Juan 27, 5. Véase O'Connor, The Hidden Manna, 68.

[37] Por ejemplo, James Dunn, quien dice que Juan 6, 63 significa que «la carne eucarística no sirve; la vida procede del Espíritu y de las palabras de Jesús», James D. G. Dunn, Baptism in the Holy Spirit: A Re—examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism Today (SBT 2.15, Londres, SCM Press, 1970), 184—85.

[38] San Agustín dijo algo similar hace siglos: «También puede entenderse esta frase: “La carne nada aprovecha”, en el sentido que aquellos la comprendieron, porque creyeron que se trataba de la carne que se corta en un cadáver, o de la que se vende en la plaza, y no en cuanto es vivificada por el espíritu. Unase el espíritu con la carne y esta aprovechará mucho. Mas si la carne nada hubiese aprovechado, el Verbo no se hubiese hecho carne para habitar entre nosotros» Agustín, Tratado sobre Juan 27, 5, traducción en O’Connor, The Hidden Manna, 68.

[39] Véasee Bauer, A Greek—English Lexicon, 744, y Brown, The Gospel According to John, 1.131: «Para Juan, la «carne» enfatiza la debilidad y mortalidad de la criatura… El espíritu, como opuesto a la carne, es el principio del poder y la vida divinos, que operan en la esfera humana».

[40] De un modo parecido, cuando Pedro proclamó que Jesús era el Mesías, el «hijo de Dios vivo», él le respondió: «no te lo ha revelado ni la carne [sarx] ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos» (Mt 16, 17). Por la gracia de Dios, Pedro fue capaz de ver más allá de la simple apariencia de la humanidad de Jesús su filiación divina.

[41] Una traducción algo distinta en Freedman y Simon, Midrash Rabbah, 2:758, 168.

## 5. EL PAN DE LA PRESENCIA

[1] Véase W. D. Davies, Torah in the Messianic Age and/or the Age to Come (SBLMS 7, Philadelphia, Society of Biblical Literature, 1952), 55—56; Hartmut Gese, “The Origin of the Lord’s Supper”, en Essays on Biblical Theology, trad. Keith Crim (Minneapolis, Augsburg, 1981), 117—140 (130).

[2] Véase Paul V. M. Flesher, “Bread of the Presence”, en Anchor Bible Dictionary, 6 volúmenes, ed. David Noel Freedman et al. (Nueva York, Doubleday, 1992), 1:780—81; Menahem Haran, “Shewbread”, Encyclopedia Judaica, 16 volúmenes, ed. Cecil Roth (Jerusalén, Keter, 1971), 14:1394—96; Jeremias, The Eucharistic Words of Jesus, 63—65.

[3] Véase Ex 25, 23—30; 37, 10—16; Lv 24, 5—9; Nm 4, 7; 1 Sam 21 5—7; 1 Re 7, 48; 1 Cr 9,32; 23, 29; 28, 16; 2 Cr 2, 4; 13, 11; 29, 18; Ne 10, 33; 1 Mac 1, 22; 4, 49; Mt 12, 4; Mc 2, 26; Lc 6, 4; Hb 9, 2.

[4] Menahem Haran, Temples and Temple—Service in Ancient Israel (Oxford, Clarendon, 1978), 216—17.

[5] Es curioso que sean las traducciones católicas las que utilizan el «pan de la proposición» (Biblia de Jerusalén) o «showbread» (New American Bible), mientras las protestantes o ecuménicas recurren al literal «pan de la Presencia» (Revised Standard Version, New International Version), igual que los comentaristas judíos como Umberto Cassuto, A Commentary on the Book of Exodus, trad. Israel Abrahams (Jerusalén, Magness, 1967), 340. El desafortunado término showbread o shewbread parece haber llegado al inglés a través del viejo alemán Schaubrod, que es una traducción de la Vulgata «pan de la proposición» (panes propositionis), que a su vez alude a aquellas ocasiones en las que se cita el pan de la Presencia como los panes «en filas» o «en capas» (1 Cro 9, 32; 23, 29; Ne 10, 34; Hb 9, 2).

[6] V. gr. Cassuto, A Commentary on the Book of Exodus, 340; Baruch A. Levine, Leviticus (The JPS Torah Commentary, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1989), 165, que lo traduce como el «pan de la exposición».

[7] Críticas a esta interpretación en P. A. H. De Boer, “An Aspect of Sacrifice”, en Studies in the Religion of Ancient Israel, ed. G. W. Anderson et al. (Vetus Testamentum Supplements, Leiden, Países Bajos, Brill, 1972), 27—47. Tal y como indica, traducir la expresión hebrea «pan de la exposición» (JPS) dice lo que «se hacía con los panes, pero no lo que significa hapanim» (32).

[8] John E. Hartley, Leviticus (Word Biblical Commentary 4, Dallas, Word Books, 1991), 400: «El hebreo literal significa “pan del rostro” o “facial”». Véase también de Vaux, Ancient Israel, 422: «Más parecido a las ofrendas que se describen es el pan de la exposición, llamado en hebreo lehem happanim [“pan del rostro” (de Dios) o “pan de la Presencia”…]»; De Boer, “An Aspect of Sacrifice”, 34. Esta podría ser la postura mayoritaria, sobre todo desde que algunas investigaciones recientes han descubierto que en los templos (y más adelante en las iglesias) se ofrendaban panes u hogazas con un símbolo de la deidad estampado (cfr. Jr 7, 18; 44, 19). Véase George Galavaris, Bread and the Liturgy: The Symbolism of Early Christian and Byzantine Bread Stamps

(Madison, University of Wisconsin Press, 1970), 22.

[9] De Boer, “An Aspect of Sacrifice”, 35.

[10] RSVCE, adaptada.

[11] Véase George Buchanan Gray, Sacrifice in the Old Testament: Its Theory and Practice (Nueva York, KTAV, 1971 [original 1925]), 398—402.

[12] De Vaux, Ancient Israel, 422.

[13] Hahn, Kinship by Covenant, 97—100, 130—34; Martin McNamara, “Melchizedek: Gen 14, 17—20 in the Targums, in Rabbinic and Early Christian Literature”, Biblica 81 (2000): 1—31; L. Ginzberg, Legends of the Jews, 7 volúmenes (Philadelphia, Jewish Publication Society, 1968), 5:225—26.

[14] Es interesante observar que algunas de estas tradiciones, incluyendo la que se cita, también relacionaban el pan de la Presencia con el banquete de la Sabiduría descrito en Proverbios 9, 1—4. Por ejemplo, en Levítico Rabá 11, 4 («Ella mezcla su vino» se refiere a las ofrendas. «También dispone la mesa», que alude a la disposición de los panes de la Presencia»); Números Rabá 13, 15—16 («Venid y comed de mi pan» [Pr 9, 5], y en relación con el pan dice «Harás también las fuentes, los vasos, los jarros y las tazas» [Ex 25, 29]; y conocemos que las fuentes son los moldes, porque el pan se preparaba en moldes»). En la misma línea, G. K. Beale cita la tradición según la cual el pan de la Presencia «reflejaría el alimento que producía el Jardín del Edén para el sustento de Adán», véase Beale, The Temple, 74—75.

[15] Según Herbert Danby, eran «pequeños pellizcos de masa que se adherían a las cuatro esquinas del pan como las astas del altar» (Danby, The Mishnah, 507 n10).

[16] Traducción adaptada, véase Danby, The Mishnah, 508—509, y Misná Sejalim 6, 4.

[17] Israel Knohl, “Post—Biblical Sectarianism and the Priestly Schools”, Tarbiz 60 (1991): 140—41, citado en Gary A. Anderson, “To See Where God Dwells: The Tabernacle, the Temple, and the Origins of the Christian Mystical Tradition”, Letter & Spirit 5 (2008): 13—45 (25).

[18] Véase también el Tamud de Babilonia, Jaguigá 26b: «Se sabe, entonces, que los levantaban y se los mostraban a los peregrinos de la festividad, y les decían, "Mirad el amor que os ha tenido el Omnipresente"». Véase también Misná Sucot 5, 7; Menajot 11, 4.

[19] Textos judíos en W. D. Davies y Dale C. Allison, Jr., A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew, 3 volúmenes (Londres, T. & T. Clark, 1988, 1991, 1998), 2:307—311; Meier, A Marginal Jew, 4:235—51, 267—93.

[20] Cfr. Mc 2, 23—28; Lc 6, 1—5.

[21] Cfr. Ex 19, 15; Lv 15, 16—18; Dt 23, 10—11; véase 11QTemple [11Q19] 45:7—12.

[22] Hahn, Kinship by Covenant, 180—82, 192—93, 198—200; C. E. Armending, "Were David's Sons Priests?" en Current issues in Biblical and Patristic Interpretation, ed. G. Hawthorne (Grand Rapids, Eerdmans, 1975), 75—86; A. Cody, A History of Old Testament Priesthood (Roma, Instituto Bíblico Pontificio, 1969), 105.

[23] Crispin H. T. Fletcher—Louis, "Jesus as the High—Priestly Messiah: Part 2", Journal for the Study of the Historical Jesus 5 (2007): 57—79 (esp. 76).

[24] "Tabernacling": Véase Brant Pitre, "Jesus, the New Temple, and the New Priesthood", en Letter & Spirit 4 (2008): 47—83 (53).

[25] Traducción en Philip Schaff y Henry Wace, Nicene and Post—Nicene Fathers: Second Series, 14 volúmenes (Peabody, Mass., Hendrickson, 1994), 7:152 (adaptado).

[26] Cirilo de Jerusalén, Catequesis mistagógica, 4:2; en Schaff y Wace, Nicene and Post—Nicene Fathers, Second Series, 7:151; O'Connor, The Hidden Manna, 27—31.

## 6. LA CUARTA COPA Y LA MUERTE DE JESÚS

[1] Traducciones de la Tosefta, véase Jacob Neusner, The Tosefta, 2 volúmenes (Peabody, Mass., Hendrickson, 2002).

[2] Reconstrucciones similares en Jeremias, The Eucharistic Words of Jesus, 85—86; Scot McKnight, Jesus and His Death: Historiography, the Historical Jesus, and Atonement Theory (Waco, Baylor University Press, 2005), 256; e I. Howard Marshall, Last Supper and Lord's Supper (Grand Rapids, Eerdmans, 1981), Tabla 1.

[3] Siguiente, en Misná Pesajim 10, 1—2.

[4] Idem.

[5] El propio texto de la Misná lo cita de forma abreviada, pero la bendición corriente completa las faltas. Véase Jacob Neusner, The Mishnah: A New Translation (New Haven y Londres, Yale University Press, 1988), 9.

[6] Misná Pes 4, 10.

[7] He modificado levemente la traducción de Herbert Danby.

[8] Misná Pes 10:7; Tosefta, Pisa 10:9.

[9] Este bocado (paperet) aparece, entre otros, en Misná Pes 10, 3; cfr. Misná Berajot 3, 5; Abot 3, 19; Danby, The Mishnah, 150 n5.

[10] Misná Pes 10:7.

[11] «Jesús toma la que es, posiblemente, la tercera copa de Pascua, después de la comida principal». Darrell L. Bock, Luke, 2 volúmenes (Grand Rapids, Baker, 1996), 2:1727.

«Según la narración de Lc., las frases escatológicas se refieren a la primera copa de Pascua… La copa judía de bendición (kol sel beraka) se corresponde con la copa de la narración interpretativa (Mc 14, 23, par. Mt 26, 27; 1 Cor 11, 25; Lc 22, 20)». Leonhard Goppelt, "poterion", Theological Dictionary of the New Testament, 10 volúmenes, ed. G. Kittel (Grand Rapids, Eerdmans, 1968), 6:153—54. «En el contexto de la Pascua, la copa mencionada en el versículo 17» es «la tercera, también llamada de bendición». G. R. Beasley—Murray, Jesus and the Kingdom of God (Grand Rapids, Eerdmans, 1985), 261. Beasley—Murray

sigue aquí a H. Schürmann, Der Einsetzungsbericht Lk. 22, 19—20 (Münster, Alemania, Aschendorff, 1955), 133—50.

[12] Véase, v. gr., Joseph A. Fitzmyer, The Gospel According to Luke (2 vols.; Anchor Bible, Nueva York, Doubleday, 1983, 1985) [El Evangelio según San Lucas, 2 v., Cristiandad, 1986]. Algunos estudiosos consideran que esa fue la primera, por ejemplo Beasley—Murray, Jesus and the Kingdom of God, 262.

[13] «Jesús reinterpreta elementos de la cena pascual y los refiere a sí mismo. Sus palabras sobre el pan y «la copa tras la comida» pueden entenderse como una reinterpretación de la declaración del padre de familia sobre el pan que se tomaba con la comida. «Este es el pan de la aflicción (Ex 16, 3) que nuestros padres tomaron al salir de Egipto… En lugar de identficar las masot sin levadura como el "pan de la aflicción", Jesús las identifica con su "cuerpo", esto es, consigo mismo». Fitzmyer, The Gospel According to Luke, 2:1391.

[14] «Cuando existía el Segundo Templo, la sección de las Escrituras llamada Halel ("Alabanza"), de los Salmos 113—118, se cantaba allí en Pascua (cfr. Pes. 5, 7), como en las Tiendas, Hanuka y las Semanas. Es probable que, en torno a la época del Segundo templo, los judíos también empezasen a cantar el Halel al terminar el seder de Pascua» (Marcus, The Gospel According to Mark, 2:968). Véase Davies y Allison, Saint Matthew, 3:483—84; Bokser, Origins of the Seder, 43—45.

[15] David Daube, The New Testament and Rabbinic Judaism (Peabody, Mass., Hendrickson, 1995 [original 1956]), 330—31.

[16] Lane, The Gospel According to Mark, 508. Véase Gillian Feeley—Harnick, The Lord's Table: Eucharist and Passover in Early Christianity (Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1981), 145. Numerosos autores están de acuerdo en que las diversas copas de la Última Cena se corresponden con la segunda y tercera de la Pascua judía, aunque no todos comparten las implicaciones de la promesa de Jesús sobre la cuarta. Por ejemplo, Beasley—Murray, Jesus and the Kingdom of God, 262- 63; Fitzmyer, The Gospel According to Luke, 2:1390; Hermann Patsch, Abendmahl und historischer Jesus (Stuttgart, Alemania, Calwer, 1972), 90—100.

[17] Traducción del autor. Las traducciones al inglés de este pasaje ofrecen, a veces, la falsa impresión de que alguien ofreció a Jesús vino solo para beber, y

que él pudo rechazarlo. El Evangelio de Juan deja claro que lo hizo, pero además en Mt 27, 48 y en Mc 15, 36, la palabra griega potizo está en forma causal, lo que hace que «cause» que Jesús lo bebiese. Cuando quiere decir que a Jesús le ofrecieron vino y lo rechazó, Mateo utiliza otro verbo griego, «le dieron de beber» (edokan auto piein), en Mt 27, 34.

[18] RSVCE, adaptada. He traducido literalmente la palabra griega oxos como «vino amargo» [sour wine], en lugar del habitual «vinagre» de la RSV, que para los lectores en inglés podría inducir a error.

[19] A.E.J. Rawlinson, "Corpus Christi", en Mysterium Christi, ed. G. K. A. Bell y A. Deissman (Londres, Longmans, Green and Co., 1930), 241, citado en Beasley—Murray, Jesus and the Kingdom of God, 258. Esto mismo se dice en Albert Vanhoye, S.J., Old Testament Priests and the New Priest, trad. J. Bernard Orchard, O.S.B. (Petersham, Mass., St. Bede's, 1986), 50, 53—54 [Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento, Sígueme, 1992].

## 7. LAS RAÍCES JUDÍAS DE LA FE CRISTIANA

[1] Martin Hengel, Crucifixion (Philadelphia, Fortress, 1977).

[2] Scott Hahn, The Lamb's Supper: The Mass as Heaven on Earth (Nueva York, Doubleday, 1998) [La cena del Cordero, Rialp, 2016].

[3] Traducción de Justino Martir, Diálogo con Trifón, Thomas B. Falls, ed. Michael Slusser (Washington, D.C., Catholic University of America Press, 2003), 61—62.

[4] Citado en Aquilina, The Mass of the Early Christians, 153.

[5] Catechism of the Catholic Church, segunda edición (Washington, D.C., United States Conference of Catholic Bishops, 1997) [Catecismo de la Iglesia Católica, Asociación de Editores del Catecismo, 2017].

[6] Graham H. Twelftree, Jesus the Miracle Worker (Downers Grove, Ill., InterVarsity, 1999), 319; W. D. Davies y Dale C. Allison, Jr., A Critical and

Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew, 3 volúmenes, (Edimburgo, T. & T. Clark, 1988, 1991, 1997), 2:418.

[7] Véase Michael Barber, Coming Soon: Unlocking the Book of Revelation (Steubenville, Ohio, Emmaus Road, 2005), 65; David E. Aune, Revelation, 3 volúmenes (Word Biblical Commentary 52, Dallas, Word Books, 1997), 189.

[8] Citado en Aquilina, The Mass of the Early Christians, 147—48.

[9] Traducción de William C. Weinrich, Revelation (Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament XII, Downers Grove, Ill., InterVarsity, 2005), 31—32.

[10] Traducción en O'Connor, The Hidden Manna, 65.

[11] Traducción en O'Connor, The Hidden Manna, 58.

[12] Aunque la traducción oficial al inglés del Catecismo contiene la palabra superessential, el latín original traduce literalmente epiousios como «supersubstancial», siguiendo a los antiguos Padres de la Iglesia y la postura que he expuesto antes. Véase Catechismus Catholicae Ecclesiae (Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1997), 714.

[13] Citado en Aquilina, The Mass of the Early Christians, 151—52.

[14] Traducción en O'Connor, The Hidden Manna, 28.

[15] Según el gran experto en patrística Johannes Quaesten, para Cirilo, «la Presencia Real ocurre cambiando la sustancia de los elementos, y por eso es el primer teólogo que interpreta esa transformación como una transubstanciación». Véase Johannes Quaesten, Patrology, 3 volúmenes (Westminster, Md., Newman, 1960), 3:375. Citado en O'Connor, The Hidden Manna, 30 n49.

[16] Cfr. CIC 1378—79.

[17] Traducido por Michael W. Holmes, The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations, 3ª ed. (Grand Rapids, Baker Academic, 2007), 255.

[18] Santo Tomás de Aquino, Adoro te devote, trad. de Gerard Manley Hopkins; citado en Catechism of the Catholic Church, no. 1381.

# 8. CAMINO DE EMAÚS

[1] Documentado en la excelente obra de N. T. Wright, The Resurrection of the Son of God (Christian Origins and the Question of God 3, Minneapolis, Fortress, 2003) [La resurrección del Hijo de Dios, Verbo Divino, 2008].

BRANT PITRE es profesor de Sagrada Escritura en el Seminario de Notre Dame (Nueva Orleans). Es autor de varios libros y conferenciante muy solicitado en Estados Unidos y en programas católicos de radio y televisión. Ha producido docenas de audiovisuales sobre estudios bíblicos, donde explora las raíces bíblicas de la fe católica. Vive en Luisiana con su esposa y sus cinco hijos.

## *PATMOS, LIBROS DE ESPIRITUALIDAD*

# *Selección de títulos*

10. E

UGENE

B

OYLAN

: Dificultades en la oración mental.

27-28. E

UGENE

B

OYLAN

: El amor supremo.

35. F

RANCISCA

J

AVIERA DEL

V

ALLE

: Decenario al Espíritu Santo.

55. R

ONALD

A. K

NOX

: El torrente oculto.

59. G

EORGES

C

HEVROT

: Las Bienaventuranzas.

60. F

EDERICO

S

UÁREZ

: La Virgen Nuestra Señora.

74. J

EAN DE

F

ABRÉGUES

: El santo Cura de Ars.

100. J

ESÚS

U

RTEAGA

: Dios y los hijos.

105. J

OSEPH

L

UCAS

: Nosotros, hijos de Dios.

110. S

ALVADOR

C

ANALS

: Ascética meditada.

112. C. B

ARTHAS

: La Virgen de Fátima.

114. R

ONALD

A. K

NOX

: Sermones pastorales.

123. P

IUS

-A

IMONE

R

EGGIO

: ¿Por qué la alegría?

129. F

EDERICO

S

UÁREZ

: El sacerdote y su ministerio.

141. F

EDERICO

S

UÁREZ

: La puerta angosta.

150. F

EDERICO

S

UÁREZ

: La paz os dejo.

153. J

ESÚS

U

RTEAGA

: Cartas a los hombres.

154. L

EO

J. T

RESE

: La fe explicada.

155. S

ANTO

T

OMÁS DE

A

QUINO

: Escritos de catequesis.

159. F

EDERICO

S

UÁREZ

: La vid y los sarmientos.

164. D

OM

V

ITAL

L

EHODEY

: El Santo Abandono.

165. R

EGINALD

G

ARRIGOU

-L

AGRANGE

: El Salvador y su amor por nosotros.

170. F

EDERICO

S

UÁREZ

: Después de esta vida.

172. J

ESÚS

U

RTEAGA

L

OIDI

: Los defectos de los santos.

180. F

EDERICO

S

UÁREZ

: José, esposo de María.

183. B

ONAVENTURE

P

ERQUIN

, O.P.: Abba, Padre.

190. A

NTONIO

F

UENTES

M

ENDIOLA

: El sentido cristiano de la riqueza.

191. J. A. G

ONZÁLEZ

L

OBATO

: Caminando con Jesús.

196. A

NTONIO

F

UENTES

M

ENDIOLA

: La aventura divina de María.

198. F. X. F

ORTÚN

: El Sagrario y el Evangelio.

201. J

OSEPH

R

ATZINGER

: Cooperadores de la verdad.

202. J

ULIO

E

UGUI

: Dios, desconocido y cercano.

204. J

UAN

L

UIS

L

ORDA

: Para ser cristiano.

205. M

AUREEN

M

ULLINS

: Nuestra rosa. Reflexiones sobre la vida de Nuestra Señora la Virgen María.

206. J

ESÚS

M

ARTÍNEZ

G

ARCÍA

: Hablemos de la Fe.

208. D. J. L

ALLEMENT

: Encontrar a Jesucristo.

209. F

EDERICO

S

UÁREZ

: La Pasión de Nuestro Señor Jesucristo.

211. H

ENRI

C

AFFAREL

: No temas recibir a María, tu esposa.

212. R

OBERT

H

UGH

B

ENSON

: La amistad de Cristo.

213. A

MBROISE

G

ARDEIL

: El Espíritu Santo en la vida cristiana.

214. L

EO

J. T

RESE

: El Espíritu Santo y su tarea.

215. M

ONS

. J

UAN

L

UIS

C

IPRIANI

: Testigos vivos de Cristo.

216. J

OSÉ

M

ANUEL

I

GLESIAS

: Vida Eucarística.

217. J

ACQUES

P

HILIPPE

: Tiempo para Dios.

218. S

COTT

H

AHN

: La cena del Cordero.

219. J

OSÉ

A

NTONIO

G

ALERA

: Sinceridad y fortaleza.

220. S

COTT

H

AHN

: Dios te salve, Reina y Madre.

221. J

OSÉ

M

ORALES

M

ARTÍN

: Jesús de Nazaret.

222. J

ACQUES

P

HILIPPE

: La libertad interior.

223. J

UAN

A

NTONIO

G

ONZÁLEZ

L

OBATO

: Luces del Rosario.

224. J

ACQUES

P

HILIPPE

: La paz interior.

225. S

COTT

H

AHN

: Lo primero es el Amor.

226. J

ACQUES

P

HILIPPE

: En la escuela del Espíritu Santo.

227. J

OHANNES

M

ESSNER

: La aventura de ser cristiano.

228. J

OSÉ

O

RLANDIS

: La aventura de la vida eterna.

229. J

OSÉ

M

ORALES

: El hombre nuevo.

230. J

OSÉ

O

RLANDIS

: Los signos de los tiempos.

231. J

OSÉ

M

ORALES

: Madre de la Gracia.

232. S

COTT

H

AHN

: Comprometidos con Dios.

233. S

COTT

H

AHN

: Señor, ten piedad.

234. M

ERCEDES

E

GUÍBAR

G

ALARZA

: Orar con el Salmo II.

235. J

AVIER

F

ERNÁNDEZ

-P

ACHECO

: Amar y ser feliz.

236. J

ACQUES

P

HILIPPE

: Llamados a la vida.

237. P

EDRO

R

ODRÍGUEZ

: Evangelio y oración. Lectio divina.

238. P

EDRO

B

ETETA

: Mirarán al que traspasaron.

239. J

AVIER

F

ERNÁNDEZ

-P

ACHECO

: La alegría interior.

240. M

ICHEL

E

SPARZA

: Amor y autoestima.

241. E

LISABETH DE

J

ESÚS

: La pureza de corazón.

242. S

ANTO

C

URA DE

A

RS

: Amor y perdón. Homilías.

243. J

AVIER

E

CHEVARRÍA

: Vivir la Santa Misa.

244. S

COTT

H

AHN

: Signos de vida.

245. A

LAIN

Q

UILICI

: Encuentros con Jesús.

246. A

NTONIO

O

ROZCO

: Aprender de María.

247. J

UAN

L

UIS

L

ORDA

: La señal de la cruz.

248. H

ENRY

B

OCALA

: Levántate y anda.

249. S

ANTO

C

URA DE

A

RS

: Vida y virtud. Homilías II.

250. M

ICHEL

E

SPARZA

: Sintonía con Cristo.

251. J

ESÚS

S

IMÓN

: Con Jesús en el Calvario.

252. J

ORGE

M

IRAS

: Fidelidad a Dios.

253. J. B

RIAN

B

RANSFIELD

: La fuente de toda santidad.

254. J

OSEF

P

IEPER Y

H

EINRICH

R

ASKOP

: El mensaje cristiano.

255. J

UAN

L

UIS

L

ORDA

: Virtudes. Experiencias humanas y cristianas.

256. F

RANCISCO

F

AUS

: Para estar con Dios.

257. R

AFAEL

G

ARCÍA

: El viaje de la oración.

258. A

LFREDO

A

LONSO

-A

LLENDE

: La amistad del cristiano.

259. A

NTONIO

F

UENTES

: El placer de ser libre.

260. J

ACQUES

P

HILIPPE

: La oración, camino de amor.

261. L

AWRENCE

L

OVASIK

: El poder oculto de la amabilidad.

262. J

AVIER

E

CHEVARRÍA

: Creo, creemos.

263. S

COTT

H

AHN

: La alegría de Belén.

264. S

ANTA

T

ERESA DE

J

ESÚS

: Libro de la Vida (I. Relato autobiográfico).

265. S

ANTA

T

ERESA DE

J

ESÚS

: Libro de la Vida (II. Sobre la oración).

266. S

ANTA

T

ERESA DE

J

ESÚS

: Camino de Perfección.

267. S

ANTA

T

ERESA DE

J

ESÚS

: Libro de las fundaciones.

268. S

COTT

H

AHN

: Ángeles y santos.

269. J

UAN

L

UIS

L

ORDA

: Los diez mandamientos.

270. L

UIS

M. M

ARTÍNEZ

: Los dones del Espíritu Santo.

271. S

AN

J

UAN

P

ABLO

II: Vida de Jesús. Selección de textos.

272. L

AWRENCE

G. L

OVASIK

: El libro de la Eucaristía.

273. A

NTONIO

S

CHLATTER

: A la mesa con Dios.

274. L

AWRENCE

G. L

OVASIK

: El libro de la oración.

275. J

AVIER

F

ERNÁNDEZ

-P

ACHECO

: Retorno a Dios.

276. J

ACQUES

P

HILIPPE

: Si conocieras el don de Dios.

277. S

COTT

H

AHN

: El Credo.

278. L

UIS

M

ARÍA

M

ARTÍNEZ

: El Espíritu Santo y la oración.

279. J

ERÓNIMO

L

EAL

: Los primeros cristianos en Roma.

280. J

ACQUES

P

HILIPPE

: La felicidad donde no se espera.

281. A

LFREDO

A

LONSO

-A

LLENDE

: Creer.

282. R

ICARDO

S

ADA

: Consejos para la oración mental.

283. F

ABIO

R

OSINI

: Solo el amor crea.

284. S

COTT

H

AHN

: La cuarta copa.

285. F

ABIO

R

OSINI

: El arte de reco menzar.

286. E

LENA

Á

LVAREZ

: Las mujeres del Evangelio.

287. J

ORGE

O

RDEIG

: La plenitud del amor.

288. R

ICARDO

S

ADA

: Consejos para

*vivir la Santa Misa*.

289. D

AMIÁN

F

ERNÁNDEZ

P

EDEMONTE

: La segunda conversión.

290. A

NTONIO

M

ARIA

S

ICARI

: Así mueren los santos.

291. J

ESÚS

H

IGUERAS

: El regreso de Emaús.

292. F

ULTON

S

HEEN

: Dios y el hombre.

293. M

ICHELE

D

OLZ

: Retiro espiritual.

294. J

ACQUES

P

HILIPPE

: La paternidad espiritual del sacerdote.

295. J

OSÉ

M

IGUEL

I

BÁÑEZ

L

ANGLOIS

: La pasión de Cristo.

296. P

AUL

G

RAAS

: Cristianos en busca de humanidad.

297. J

UAN

L

UIS

L

ORDA

: Invitación a la fe.

298. A

LBAN

G

OODIER

: Santos para pecadores.

299. R

ICARDO

S

ADA

F

ERNÁNDEZ

: Consejos para el progreso espiritual.

300.

CRISTIÁN

S

AHLI

L

ECAROS

: Dos regalos maravillosos.

301. P

IERRE

-H

ERVÉ

G

ROSJEAN

: Cómo estar preparado.

302. B

RANT

P

ITRE

: Jesús y las raíces judías de la Eucaristía